

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL

TEMPS ET COMMUNICATION: TROIS MOMENTS HISTORIQUES

MEMOIRE
PRÉSENTÉ
COMME EXIGENCE PARTIELLE
DE LA MAÎTRISE EN COMMUNICATION

PAR
BENJAMIN BOURQUE

JANVIER 2009

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL
Service des bibliothèques

Avertissement

La diffusion de ce mémoire se fait dans le respect des droits de son auteur, qui a signé le formulaire *Autorisation de reproduire et de diffuser un travail de recherche de cycles supérieurs* (SDU-522 – Rév.01-2006). Cette autorisation stipule que «conformément à l'article 11 du Règlement no 8 des études de cycles supérieurs, [l'auteur] concède à l'Université du Québec à Montréal une licence non exclusive d'utilisation et de publication de la totalité ou d'une partie importante de [son] travail de recherche pour des fins pédagogiques et non commerciales. Plus précisément, [l'auteur] autorise l'Université du Québec à Montréal à reproduire, diffuser, prêter, distribuer ou vendre des copies de [son] travail de recherche à des fins non commerciales sur quelque support que ce soit, y compris l'Internet. Cette licence et cette autorisation n'entraînent pas une renonciation de [la] part [de l'auteur] à [ses] droits moraux ni à [ses] droits de propriété intellectuelle. Sauf entente contraire, [l'auteur] conserve la liberté de diffuser et de commercialiser ou non ce travail dont [il] possède un exemplaire.»

TABLE DES MATIÈRES

AVANT-PROPOS	P.iii
RÉSUMÉ	P.iv
INTRODUCTION	P.1
ESSAI I :	
HÉTÉRONOMIE ET HÉTÉROGÉNÉITÉ DES TEMPS	P.10
ESSAI II :	
LA MODERNITÉ DES LUMIÈRES ET LE TEMPS	P.36
ESSAI III :	
TEMPS ET CONFLITS MODERNES	P.64
CONCLUSION	P.88

AVANT-PROPOS

Un grand thème irrigue ce mémoire. Il est à comprendre dans les contradictions, contrastes ou apories qui en commandent le mouvement. Sa qualité intangible, mais néanmoins pénétrante, marque l'incessante difficulté à laquelle le lecteur sera confronté. Rarement interrogés, trop souvent présumés, les problèmes posés par le temps se lient intimement à l'impossibilité de sa rencontre sinon par différents signes périphériques qui permettent d'en frôler le cœur. C'est précisément ce geste qui nous rapproche et nous éloigne simultanément de son essence.

RÉSUMÉ

Étude de trois moments historiques qui place au centre la question de la communication, *largo sensu*, dans une plus large réflexion sur le temps. Premièrement, le rapport au temps chez les Grecs de l'âge archaïque et classique. Deuxièmement, la grande crise du temps de la modernité. Troisièmement, les conflits de la temporalité dans la société actuelle. Détour historique dans la longue durée pour permettre de mieux cerner les enjeux livrés par le temps dans la société de communication.

Mots clés : Temps, temporalité, société, communication, historicité, temps réel, modernité.

INTRODUCTION

INTRODUCTION

L'ethos du moment contemporain cristallise un certain malaise dans la temporalité. L'utopisme techno-informationnel massivement déployé aujourd'hui n'est pas étranger à cette situation. C'est toute la question de la communication et du rapport au temps qui est posée et qui doit inquiéter la pensée. Le « temps réel » convie le politique à une nouvelle configuration d'ensemble, une réorganisation des dimensions temporelles, aussi subtile qu'incontournable. C'est pourquoi une analyse du changement historique au présent, qu'inspire le caractère présentiste du temps de la société de communication, peut contribuer à nous informer sur les mutations de l'organisation du monde humain-social actuel.

De manière plus générale, le temps, son effluve dans la durée, s'arc-boute sur plusieurs *autres temps*. Certains familiers, d'autres non. Il n'empêche qu'éprouver le temps, se confond aujourd'hui en contraintes au vivre. Comment comprendre le temps sans se heurter à l'expérience des limites qu'il pose? En ce sens, le langage courant nous donne ses manifestations les plus évocatrices. Il est fréquent d'entendre : *prendre* le temps, *planifier* son temps, *manquer* de temps, pour ne citer que quelques expressions. Les divers rapports et jugements de sa valeur à l'égard de sa détermination, de sa direction, de sa pulsation; l'élan significatif vers son abstraction, sa rigidification, son administration, sa standardisation semblent ainsi donner un sens nouveau au temps de l'homme aujourd'hui.

L'étude qui suit propose un regard sur le temps de concert avec une méditation sur la transcendance de sa gouverne. C'est à la lumière des critères du maintien de son ordre et du glissement des conduites sociales à l'égard de ses représentations que seront traitées nos questions sur le temps. Nous sommes là, au cœur de l'histoire, avec notre présent, écrit Jaspers dans sa préface à *Origine et sens de l'histoire*. Que signifie ce temps, notre présent dans cette chorégraphie sociale qui pour une large part maintient en son centre un sens

englobant au temps, temps comme holisme intégrateur, temps comme habitat où l'homme se réalise?

« Qu'est-ce que le temps? »

Partons de cette célèbre interrogation de Saint-Augustin formulée dans le livre XI de ses *Confessions* pour donner le *la* à cette lecture. Cette expression de l'évêque d'Hippone, dont nous n'avons pas ici à faire l'histoire, marque le désir d'une connaissance rationnelle au sujet du temps. Son ambition première est de *dire le temps* afin d'éclairer les difficultés de son incarnation. Nous reprendrons ainsi intégralement cette question dans l'allure d'une passation : comme un flambeau que l'on reçoit et que l'on remet, car la question du temps n'a pas de saisie transhistorique. Dans un souci de rigueur et pour les besoins de notre enquête, *dire le temps* servira à penser l'enjeu de son historicité et les effets des métamorphoses de son contenu sur la logique interne du dispositif social.

L'objet sous examen n'est donc pas l'essence du temps proprement dit. Notre effort sera davantage dirigé vers la façon dont nous le pensons, l'organisons et le célébrons. Il ne s'agit donc pas ici de se pencher sur les différentes perceptions ou consciences intimes du temps. Il ne s'agit pas non plus de gloser sur les échecs possibles d'une réflexion sur le temps mais de penser les transformations de notre être-« dans »-le-temps (ou hors-temps) telles qu'elles se lisent dans les interprétations dominantes et dans les acceptions du temps dans la philosophie. Nous nous retiendrons pour le moment de faire un état détaillé de la question. Une abondante littérature nous renseigne sur la généalogie de la conscience d'être-au-monde, cette dernière ayant son corollaire dans le temps. Dans la perspective de cette étude, l'être-au-monde sera envisagé comme l'être-au-temps. Devant ce problème, les solutions variées ou encore la pléthore d'interprétations et d'hypothèses au sujet du temps nous interdisent ce tropisme vers une seule manière d'affronter la question du temps. Toutefois, ce sont les modalités sociologiques du temps qui nous intéressent, contrairement au temps de la physique par exemple. Le temps de la physique court-circuite la question de notre inscription subjective dans le temps. En favorisant une approche sociohistorique, l'analyse des moments

d'objectivation du temps, notamment et principalement dans le cadre des communications aujourd'hui, devient plus riche de sens.

Le temps : une histoire politique

Il ne saurait être question du temps sans une hésitation concernant ses manifestations contemporaines les plus vives. C'est précisément dans cette mesure que nous tenterons de mettre en évidence les conditions de temporalité propres au foyer social contemporain. L'horizon conceptuel de notre recherche nous positionne donc au seuil d'une démarche qui prendra ses appuis sur quelques césures du temps. Ces flexions à résonances politiques dans les courbes de l'histoire occidentale feront office d'archétypes afin de voir apparaître les mutations de la temporalité, du moins telle que nous l'enseigne la vaste littérature au sujet du temps.

Nous pouvons ainsi dégager une première question, qui habitera l'espace de cette recherche :

« Comment la société dite de communication s'inscrit-elle dans son rapport au temps? »

Nous pouvons penser, de manière tout à fait légitime, que nos sociétés secrètent un rituel du temps qui rend problématique ou non le sens de nos actions. La nécessité de comprendre notre adhésion au temps émane donc d'un questionnement souterrain qui est celui de notre adhésion au réel. Bien que notre question initiale concentre notre observation sur un registre temporel plus actuel, nous dégagerons une question qui sera lieutenant de notre interrogation et servira de *leitmotiv* pour ne jamais perdre de vue l'objet même de notre recherche. C'est dans cette mesure que nous reprenons la question de l'historien Pierre Chaunu, tiré de son livre *L'axe du temps*. Question naïve lorsque nous la prononçons, mais chargée de sens lorsque nous y pensons :

« À quel temps appartiennent ces hommes? »

Évacuons pour l'instant l'idée du temps chronologique. À quel temps appartenait Platon, Jésus, Augustin ou Hegel? Cette expérience augustinienne du temps, par exemple, celle que nous avons effleurée plus tôt, peut-elle être pensée comme expérience moderne avant la lettre? Encore une fois, ce regard que nous proposons sur le temps trouve sa résonance à travers les phénomènes d'organisation du corps social beaucoup plus qu'à travers l'extension technique de la *mesure du temps*. Il faut donc bien distinguer ces deux *histoires du temps*, dont nous laissons l'une à la discrétion du lecteur.¹

Autour d'un caractère du temps

L'orientation de ce mémoire servira donc à penser le mécanisme politique sous-jacent à la dilatation de l'axe temporel. En somme, il y a deux manières d'aborder le problème. La première, suivant une perspective analytique, consisterait tout d'abord à établir des propositions sur les différentes natures du temps (temps quantique, temps phénoménologique, temps chronométrique, etc.), pour ensuite s'interroger sur la valeur positive et déterminante de chacune dans la pensée et sur l'existence humaine. L'autre manière de saisir le problème suit une perspective historique. C'est cette méthode qui sera privilégiée dans le cadre de cette recherche afin de nous renseigner sur la longue et complexe trajectoire dans laquelle nous nous inscrivons. Cette compréhension du temps, dans son inscription sociale-historique, exige en l'occurrence une réflexion préalable quant à l'opération qui consiste à *faire de l'histoire*, titre programmatique de l'ouvrage de Jacques LeGoff et Pierre Nora. Ainsi, l'exigence d'une réflexion sur le temps *via* l'histoire nous éloigne *de facto* de toute prétention à résoudre le problème ou à le considérer en rupture avec ce qui précéderait. L'impérieuse démarche de l'histoire, qui consiste à faire resurgir le passé dans le présent, dans les exigences de l'instant, fait taire les promesses de l'inouï, les recherches d'absolu, de commencement, de réalités de faits ou de nécessités historiques.

¹ Pour une généalogie des appareils à mesurer le temps, voir notamment la fouille minutieuse de Jacques Attali dans son *Histoire du temps*.

Notre chapitre d'histoire sur le temps proposera donc un regard sur le passé dans ses tensions, ses contractions, ses développements, ses croisements, ses séparations, ses oublis, ses retrouvailles.² Cette vision de l'histoire propose également une lecture discontinue de la fresque du temps dont, rappelons-le à nouveau, nous désirons présenter les interprétations dominantes. Nous proposons de prendre comme témoins et/ou comme phares, ces auteurs en provenance d'un lieu de surplomb intellectuel, mais aussi en provenance d'un lieu où s'inscrit une condition historique permettant de penser, de manière bien particulière, le temps. Les thèses que nous défendrons tout au long de cette étude sont considérées dans le cadre d'une compréhension de l'évolution historique et politique du rapport des sociétés au temps. C'est suivant cette démarche que nous tenterons ainsi de débusquer certains phénomènes symboliques d'organisation de l'expérience du temps dans son mode global d'orientation et d'expression de la réalité sociopolitique.

Lignes et contours

Quelques mots maintenant sur l'édifice même du mémoire. Une question préliminaire : trois essais ou un essai en trois temps ? Cette interrogation peut paraître d'emblée pointilleuse, voire insignifiante. Il en va cependant de deux différentes orientations pour articuler notre propos. Afin de permettre une meilleure intelligibilité de cet enjeu, écoutons l'explication de Paul Ricoeur, confronté à un dilemme semblable dans son livre *La mémoire, l'histoire, l'oubli*.³ Bien que son ouvrage comporte trois parties distinctes sur le plan méthodologique et thématique, il en résulte une seule reliure. Ricoeur justifie son choix suivant une métaphore que nous nous approprions pour notre propre analyse. Trois essais, comme trois mâts d'une unique embarcation. Chacun de ces mâts déploie ses voilures qui s'enchevêtrent ensemble tout en ayant leur distinction afin de donner un cap bien particulier à la navigation. Navigation sur les flots du temps. L'aspect triadique de notre *essai en trois temps* aura donc un effet concentrique de manière à préserver l'unité de la réflexion. Ceci représente à nos yeux une voie originale pour entendre les accents de l'objet historique, concourant ainsi à

² Nous paraphrasons ici Jean Bottéro dans son livre *Au commencement étaient les dieux*, Paris : Tallandier, 2004.

³ Ricoeur, Paul, *La mémoire, l'histoire, l'oubli, L'ordre philosophique*, Paris : Seuil, 2000.

nous renseigner sur la fibre du temps de ces trois temps. Autant de jalons, donc, d'un parcours historique qui nous permet d'éclairer ce qui loge au cœur de la logique de la société de communication.

C'est le caractère proprement essayiste qui déterminera l'air de ces trois temps :

Temps 1- Hétéronomie et hétérogénéité des temps

Le premier volet de notre esquisse du temps propose une étude sur le temps des Grecs de l'âge archaïque et de l'âge classique. Ce regard sur l'histoire sera principalement tourné vers le rapport de temporalité qu'a inspiré la conception grecque du cosmos. *L'esprit grec* nous est généralement présenté comme appartenant à un monde de contingences, un monde de l'hétéronomie. La notion globale du temps semble également rejoindre les exigences d'un monde divinisé : le temps cyclique, c'est-à-dire le temps cosmique, devait être le temps auquel le Grec devait se soumettre.

Deux idées principales seront développées pour tenter de situer l'homme grec dans l'expérience qu'il a pu avoir du temps. Une première concerne la représentation plus générale du temps et son application à la vie politique : le cadre de l'histoire platonicienne nous servira de référence pour ce segment de notre étude. La deuxième idée sera orientée sur la conquête du monde historique, telle que nous l'enseignent les Pères de l'histoire, Hérodote et Thucydide. Ce crépuscule de l'histoire nous renseigne sur un aspect déterminant de la pensée grecque qui consiste à défier, en quelque sorte, l'action corrosive du temps. D'où le sentiment tragique de la condition humaine vouée inexorablement au dépérissement, à l'oubli.

Ce point de départ de notre étude constituera le point d'ancrage pour mettre en perspective l'évolution du rapport au temps des sociétés. Le choix de présenter ces données dans un tel contexte servira ainsi de point de référence pour montrer que le temps dans lequel nous vivons ne va pas de soi et n'a pas toujours été représenté de la sorte.

Temps 2- La modernité des Lumières et le temps

Une réflexion centrée sur le temps et la modernité ne peut se soustraire au vaste mouvement de construction de l'autonomie terrestre. Le signal de cette nouvelle profondeur d'existence a marqué un éveil, une éclosion du sentiment conduisant à l'écriture de sa propre histoire, mouvement moteur qui pense l'acte de liberté dans une prétention universelle. Tel est, du moins, le dessein qui nous permet de situer cette nouvelle direction, à rebours du temps des dieux chez les Grecs. Ce retournement tout à fait révolutionnaire des logiques a progressivement annoncé le caractère proprement historique de la modernité. C'est à partir de ce moment que Nature et Histoire sont devenues polairement opposées, puisque l'histoire était envisagée comme l'édifice de la raison. La « conscience historique » propre à la modernité devait suggérer une forme de saisie d'un temps propre à l'idée de progrès venant ainsi historiciser l'homme à travers ses possibilités d'action dans le temps.

C'est donc la sculpture du sujet de l'histoire jusqu'à sa consécration qui servira d'élément vasculaire au corps de notre analyse. Nos intentions seront ainsi tournées vers la bifurcation épistémologique de l'entrée à reculons de l'homme dans l'histoire pour ensuite se tourner inlassablement vers les virtualités de son avenir. Ce moment consacré aux débuts de l'activité de l'histoire moderne servira à mettre en jeu un ensemble de problèmes dont celui de l'accélération du temps qui apparaît conjointement. Phénomène dont on ne peut négliger les effets. Ce temps conquis à la hauteur des efforts de l'homme moderne dans l'appropriation de son monde et de sa suffisance terrestre sera donc l'objet de notre examen.

Temps 3- Temps et conflits modernes

Ce troisième temps à l'étude propose une série de réflexions qui se penchent toutes sur le temps propre à la société de communication. L'originalité de notre démarche s'appuie sur le croisement des phénomènes de communication et de temporalités dans le monde contemporain. Démarche qui semble aller de soi, mais qui trouve très peu d'écho dans la littérature des communications. L'approche sociologique développée au cours de ce dernier volet sur le temps propose un examen des conditions de temporalité dans lesquelles la

communication a pris son expansion. Expansion pour le moins spectaculaire si l'on considère l'adhésion toujours croissante des sociétés aux nouvelles technologies de l'information et autres formes permettant l'échange entre individus.

Nous tenterons ainsi de montrer que le bouleversement de la communication signalée par l'espace public, le temps libre et le « temps réel » s'inscrit dans un cheminement de l'histoire qui permet d'accueillir, du moins intellectuellement, un tel phénomène. Ce dernier propos trouve donc sa résonnance dans la longue durée, manière de mieux comprendre le temps dans ses apories.

Esquisse d'une histoire du temps

Nous concluons cette introduction en rappelant que ce que révèle l'histoire des différentes adhésions des sociétés au temps, pour l'Occident du moins, se manifeste de manière originale et singulière dans les nécessités et les idiomes de la communication. Voici donc toute la logique de notre entreprise. C'est dans un tel contexte que nous nous efforçons de mettre le temps en suspension pour tenter de mieux saisir les transformations et les glissements de ses représentations.

Ce mémoire met en relief une pensée qui oscille et une retenue du jugement, conditions par lesquelles il devient possible de présenter quelques grandes lignes au sujet du temps. Plusieurs problèmes et questions restent ainsi dans l'ombre. Il faut toutefois entendre qu'il ne s'agit pas pour nous de faire une synthèse programmatique des différents rapports au temps enregistrés dans l'histoire. Il s'agit plutôt de comprendre, par l'entremise d'archétypes de l'histoire, que le rapport au temps constitue un mode d'élection de nos formes d'organisation politique.

ESSAI I

HÉTÉRONOMIE ET HÉTÉROGÉNÉITÉ DES TEMPS

« On ne se baigne jamais deux fois dans le même fleuve. »

Héraclite

HÉTÉRONOMIE ET HÉTÉROGÉNÉITÉ DES TEMPS

Dans le cadre d'une enquête ayant pour objet le problème du temps, la pensée grecque offre des éléments de réponses variés, originaux et riches de sens. L'abondance des renseignements provient essentiellement d'un ensemble de sources relatifs aux différents rapports de l'homme grec au croire, à son devenir, aux autres, à lui-même. C'est ce que Vernant nomme « l'histoire intérieure de l'homme grec »⁴ et c'est à partir de ce motif qu'est construite notre réflexion sur le temps. Cette formule qui aborde la question du temps de façon détournée a comme principale qualité de lever le voile sur les modes de temporalisation et sur toute la diversité de la manière d'être au temps des Grecs.

Pour se représenter la notion générale du temps chez les grecs, plusieurs auteurs se sont arrêtés sur des textes classiques : le *Timée* de Platon et la *Physique* d'Aristote, pour ne citer que les plus commentés. Bien qu'incontournables pour une compréhension approfondie du temps en Grèce Antique, il ne faudrait pas pour autant limiter le champ d'observation à ces données-sources. Dans cette perspective, retenons ce commentaire du philosophe Hans-Georg Gadamer. Dans un texte où il s'intéresse aux efforts conceptuels des Grecs pour préciser la nature du temps, il affirme :

« Le degré d'abstraction requis [pour penser le temps, sa nature] est identique à celui de la structure du temps lui-même, qui n'a aucun rapport avec ce qu'on peut trouver « dans le temps » »⁵.

L'usage platonicien du mythe où *Timée* observe le problème du temps, par exemple, doit être compris pour ce qu'il est – spéculation théorique sous forme de dialogues sur la nature

⁴ Vernant, Jean-Pierre, *L'homme grec*, Paris : Seuil, 2000, p.11.

⁵ Gadamer, Hans-Georg, *L'expérience intérieure du temps et l'échec de la réflexion dans la pensée occidentale* in *Le temps et les philosophies*, Paris : Payot/UNESCO, 1978, p.45.

du monde physique – mais ne doit pas retenir l'essentiel du discours sur le temps⁶. Car, et il est important d'insister, si nous devons distinguer la structure du temps, sa forme abstraite, de ce qui se trouve « dans le temps », au cœur même de l'organisation sociale, par exemple, une foule d'éléments pour interpréter les formes de temporalités propres aux Grecs s'offrent à nous. C'est pourquoi, pour être conséquent et aussi pour mieux saisir la valeur accordée au temps chez les Grecs, nous proposerons une analyse qui met au centre une perspective d'ancrage « dans le temps » suivant de deux thématiques :

- 1) la représentation du temps héraclitéen et plus généralement du cosmos appliqué à la vie politique;
- 2) la conquête du *monde historique* qui, dans la mutation du rôle de l'écriture, s'institue comme un pont entre gloire et oubli.

Bien que notre connaissance de la Grèce antique ne soit parvenue jusqu'à nous que par fragments ne concernant bien souvent qu'Athènes et son « théâtre impérial » – l'expression est de Pierre Vidal-Naquet –, une idée maîtresse semble diriger l'attitude de l'homme grec au temps que nous pouvons situer aux antipodes de la valorisation de l'histoire et du temps historique observé dans sa variante moderne. Les différents discours et témoignages attestés au Ve et au IVe siècle av. J.-C., siècle de « crise » de la cité⁷, traduisent eux-mêmes un principe d'ordre collectif où les formes de temporalisation de l'expérience sont considérées comme un aspect, une variable sous-jacente à la structure du monde.

Tenter de situer l'homme grec dans l'expérience qu'il a pu éprouver du temps est une activité périlleuse. Avant que le temps n'ait reçu l'outillage conceptuel pour en rendre compte, l'idée même du temps se retrouve imprégnée dans plusieurs aspects de la vie d'un Grec. Ainsi, l'analyse des temporalisations n'est pas qu'affaire de discours, bien que ces derniers offrent aux observateurs modernes un vibrant témoignage de cet extraordinaire effort

⁶ À ce sujet, Brague note par ailleurs que la célèbre formule du temps « image mobile de l'éternité » généralement attribuée à Platon repose sur une erreur d'assignation du sujet. Pour lui, les différents glissements, contresens opérés par différents auteurs et commentateurs rendent possibles et admissibles plusieurs interprétations. Voir Brague, Rémi, *Du temps chez Aristote et Platon : quatre études*, Paris : PUF, 2003.

⁷ Mossé, Claude, *L'homme et l'économie*, in Vernant, *L'homme grec*, op. cit.

de mise en forme. L'essor du destin et de sa gloire, dont l'homme grec s'est davantage préoccupé, en dit beaucoup aussi sur la représentation du temps et surtout de la multiplicité des temps de cette tranche de l'histoire. C'est pourquoi nous envisagerons, dans la seconde partie de cet essai, une analyse des tensions qui ont pu émerger entre le concept d'histoire et celui du mythe, notamment par le biais de cette prétention des premiers historiens de rompre, par l'art d'écrire, avec ce que constituait traditionnellement l'art de retenir. Mais avant de procéder à une telle réflexion, une longue introduction s'impose sur le modèle cosmologique qu'institue un monde de l'hétéronomie, un monde habité et rythmé par les dieux car, pour un Grec, d'Hésiode à Platon, le temps a été engendré; le temps est donc également divinisé. Autre indication de la multiplicité des temps qui façonne la temporalité du monde grec.

Ce premier regard sur le temps s'inscrit dans la perspective d'établir l'évolution du rapport au temps dans la longue durée. Comprendre la manière dont l'homme se représente divers phénomènes de temporalité nécessite aujourd'hui de se plonger dans l'archéologie de notre histoire pour y puiser les éléments constitutifs du problème. Car pour étudier l'histoire politique du contemporain depuis ses champs et ses méthodes jusqu'aux questions historiographiques et épistémologiques, l'horizon historique doit s'ouvrir le plus largement possible. L'explication des différents rapports à la transmission, à la mémoire et surtout à la façon d'organiser politiquement les sociétés – celle du monde grec étant un exemple singulier – a une origine. Non pas absolue, mais qui dessine quelque grandes orientations au cadre des idées modernes, cadre à l'intérieur duquel la communication obtiendra une place privilégiée. Pour ainsi comprendre cet enjeu contemporain, nous croyons qu'une rencontre avec l'homme grec, dans son caractère le liant au temps, est indispensable à une meilleure intelligibilité du temps qui a préparé celui dans lequel la pensée communicationnelle va obtenir un statut tout à fait exclusif dans l'histoire. C'est pourquoi, pour le redire à nouveau, nous voudrions ici en préciser les données préliminaires.

Idéal, répétitions et succession

Le caractère anonyme, diffus dans le temps et dans l'espace du système symbolique grec, souvent illustré dans des récits aux manifestations anthropomorphiques, définit bien le lieu dans lequel l'homme grec s'emploie à expliquer le cours des événements passés, présents et futurs et à partir duquel se déploie le cœur de l'organisation collective. Du point de vue de la temporalité, l'expérience grecque nous est principalement connue par rapport aux contraintes et aux difficultés que les Grecs ont rencontrées puis tenté de résoudre. L'accent sur la contrainte vient principalement du fait qu'une partie de l'héritage grec nous renseigne sur ce que l'on retrouve « dans le temps », qui va de pair avec un aspect fondamental de la vie dans l'Antiquité.

L'homme grec, et il est important de le souligner avant même d'extraire une analyse plus globale des formes de temporalité, s'est beaucoup préoccupé de sa situation d'homme politique⁸. Politique au sens où son activité est indissociable du droit que pouvait représenter son action au sein de la communauté et de l'essor du bien commun destiné aux générations futures. Ce détour obligé par la vie politique et l'esprit de conformité qui lui est rattaché doit également soumettre l'examen sur la question du temps à ce fragile équilibre où le temps, chez les Grecs, est vécu dans et par ses contraintes. L'hypothèse à retenir est donc la suivante : penser ce temps nous renvoie à une perspective d'interprétation de ses atteintes davantage qu'à l'idée même d'une conscience du temps dont la philosophie s'est ingéniée plus tard à rationaliser le principe.

Se soumettre

Si l'ordre politique devait être « conforme » à sa représentation de la nature, tel qu'il est généralement formulé dans les textes, l'homme grec devait lui aussi se conformer, se soumettre aux exigences « insoupçonnées » du temps. Dans son essai mettant en parallèle les idées de Nature et d'Histoire dans la conception grecque du cosmos, Kostas Papaioannou

⁸ Pierre Vidal-Naquet utilise l'expression: « civilisation de la parole politique » dans *Le chasseur noir: formes de pensée et formes de société dans le monde grec*, Paris : La découverte, 2005, p.21.

décrit ainsi cette position dans laquelle « l'homme [grec] connaissait sa place naturelle dans le monde qu'ordonnait une raison souveraine »⁹. Une raison, un objet représenté essentiellement étranger à lui-même et qui commande l'être, le soumet à une justice préétablie. Justice des dieux, justice cosmique, faut-il le préciser, qui ordonne cette logique de dépendance et de coexistence des acteurs de la société grecque. Autrement dit, il s'agit ici d'un ordre du reçu, qui est le propre d'un monde de l'hétéronomie et qui dessine ce sentiment général d'impuissance face aux choses.

Pour un Grec, l'homme n'y est pour rien dans ce qui est et dans ce qui advient. Il ne fait que prendre acte et doit se tourner vers les dieux, comme le démontre cet extrait des *Suppliantes* d'Eschyle : « Lequel de ces dieux dois-je invoquer encore? »¹⁰, demande Le Coryphée à son père Danaos, après avoir déjà invoqué une série de dieux. De manière plus générale, l'homme grec doit suivre le modèle de perfection qu'inspire un monde divinisé : cela est reconnu notamment par l'esprit de coexistence, de « vis-à-vis » de l'homme grec aux dieux, et, dans une plus large mesure, de cohabitation avec une unité parfaitement ordonnée et réglée. Cette façon de se représenter le monde dans son « objectivité », détaché du monde et du temps humain, nous pourrions soutenir que sur plusieurs siècles, l'homme grec ne s'est livré qu'à un long commentaire sur le temps. C'est l'altérité au monde et aux choses divinisées qui a inspiré ce commentaire bien souvent tragique sur sa propre faiblesse devant l'éternel recommencement, où vie et mort se succèdent.

C'est le terme *cosmos* qui servira à désigner cette totalité parfaite, harmonieuse et juste de surcroît. Cette architecture supérieure du *cosmos*, qui inspira les premiers « astronomes » et « astrologues » – confondus chez les Anciens – représente l'essentiel d'une altérité intégrale et permanente, hors de toute atteinte, sans commencement ni fin. C'est ainsi qu'en contemplant la voûte céleste, un homme comme Hésiode peut voir « l'univers assis inébranlable »¹¹. C'est à travers son raisonnement sur les origines et les fondements de l'univers qu'on retrouve cette première tentative – du moins écrite et qui a survécu au temps – d'explication du temps des dieux de l'âge d'or, temps devenu cosmique. La force et la

⁹ Papaioannou, Kostas, *La consécration de l'histoire : essais*, Paris : Champ libre, 1983, p.15.

¹⁰ Eschyle, *Suppliantes*, v.217.

¹¹ Hésiode, *Théogonie*, v.117.

logique échafaudée par l'œuvre d'Hésiode constituent le principe d'un temps « objectif », c'est-à-dire d'un temps « hors temps » en quelque sorte, duquel est venu s'arracher le « temps des hommes ». Derrière ce stratagème, les fortes spéculations cosmologiques du poète renforcent l'idée d'une forme de certitude aux règles éternelles, donc insensibles au temps, à l'âge, à la succession. Ces explications consignées dans ses poèmes illustrent ainsi l'idée de l'excellence du monde échappant au temps, conformément à la formule homérique des « dieux immortels »¹². Si cette notion, qui tend à abolir toute possibilité de référence temporelle proprement humaine, semble bien évidente chez Hésiode, l'idée relative à la « toute-puissance du temps »¹³ trouve également et plus fortement sa résonnance quelques siècles plus tard dans les tragédies de Sophocle.

Dans son ouvrage consacré au temps dans la tragédie grecque, Jacqueline de Romilly présente de manière convaincante ce rapport de l'homme grec au « temps souverain ». Dans un chapitre consacré à l'œuvre de Sophocle, l'auteur insiste sur plusieurs passages, dont deux qui témoignent de cette forme de collision entre les différents temps. D'un côté siège l'idée de permanence et d'immuabilité, et de l'autre, le caractère éphémère, périssable, mortel de l'homme. Bien que son analyse soit concentrée sur deux sources, l'*Ajax* (399) et l'*Œdipe Roi* (865 sq), Romilly fait remarquer, à juste titre, que l'expression du temps contenu dans ces passages exhorte à une distribution asymétrique, à une fragmentation du temps, « [...] si bien que l'ordre même du monde peut, en fin de compte, illustrer pour les hommes l'idée du changement qui les laisse dépossédés »¹⁴. Dépossédés de quoi? Certainement pas d'eux-mêmes, d'une intériorité enfouie. Se sentir dépossédé pour un Grec de l'âge archaïque et classique se conjugue avec ce détachement, cette mise en marge face à ses semblables qui résulte en une absence de médiation où il peut se reconnaître¹⁵. Pour le dire autrement, comme « l'identité de l'individu coïncide avec son évaluation sociale »¹⁶, le sentiment de dépossession dont il est question ici réfère à l'attribut délétère du temps auquel il ne peut

¹² Homère, *Iliade*, Chant 7, 103.

¹³ Sophocle, *Œdipe à Colone*, 600.

¹⁴ Romilly, Jacqueline de, *Le temps dans la tragédie grecque*, Paris : Vrin, 1971, p.81.

¹⁵ Il est « véritablement lui-même », nous dit Mircea Eliade, lorsqu'il cesse d'être lui-même, c'est-à-dire lorsqu'il « se contente d'imiter et de répéter les gestes d'un autre ». Voir Eliade, Mircea, *Le mythe de l'éternel retour*, Paris : Gallimard, 1989, p.49.

¹⁶ Vernant, *L'homme grec*, op.cit. p.29.

échapper. C'est dans cette perspective de dépossession que l'homme grec se sent sujet à l'altération ainsi qu'aux vicissitudes terrestres que présentent les corps. Il est, tout comme le propre de sa création, « essentiellement inférieur aux objets de la contemplation qui sont des objets éternels et parfaitement ordonnés »¹⁷. Inférieur puisqu'il se perçoit condamné à sa condition d'être lié à l'action corrosive du temps. Condamné à faire face à sa propre condition d'homme mortel dans un long rituel de cris et de lamentations.

Cette sensibilité à l'égard du temps, dont Sophocle nous a servi de modèle, est également rapportée quelques siècles plus tard par Plutarque. Dans un de ses dialogues pythiques, Plutarque utilise une formule qu'il attribue à une pièce perdue de Sophocle: « Les dieux ne meurent point, mais leurs œuvres périssent »¹⁸. Nous le voyons encore par cet exemple, Plutarque est lui aussi l'héritier de cette même appréciation du temps comme signe d'opposition. Entre la grandeur du *cosmos* et la misère humaine « sans recours », entre un « temps des dieux et un temps des hommes », pour le dire autrement et ainsi faire écho au texte de Pierre Vidal Naquet, ce rapport étroit et aporétique qui semble prédominer dans la pensée grecque invoque une scission quasi insurmontable entre les divers vecteurs temporels, signalant un partage radical des ordres de réalité. « Ainsi s'opposent temps divin, mythique, et temps humain, vécu. »¹⁹ D'où cette manière proprement tragique des Grecs de se représenter les phénomènes d'ordonnance cosmique et, par extension, leur existence liée au temps qui passe.

Ce point de départ caractérisant un aspect de la construction du temps chez les Grecs fait éclore un modèle temporel de tension, ce dernier étant promu par la perfection qu'inspire la conception apollinienne du *cosmos* et l'exigence de soumission au changement, « car le mouvement se passe dans le temps »²⁰, nous dit Aristote. Si le temps est le lieu du changement, l'homme grec vit donc essentiellement dans un temps héraclitéen où se heurtent sans cesse les contraires incohérents que le Socrate de Platon décrit, dans sa discussion avec

¹⁷ Papaioannou, *La consécration de l'histoire*, op.cit. p.23.

¹⁸ Plutarque, *Cess Orac*, 9.

¹⁹ *Ibid.* p.72.

²⁰ *Physique*, IV, 11.

Hermogène, comme un fleuve où « tout passe et rien ne demeure »²¹. Aristote, en parlant de ce même temps, l'explique comme mouvement à toutes choses dont chacune a son cours propre : « un mouvement éternel aux choses éternelles, un mouvement de corruption aux choses corruptibles »²². Cette distinction issue du conflit entre ces larges mouvements aux formes successives, où « rien ne demeure » disait Platon, trouve son expression première et sans doute la plus vive dans cette attention particulière à la périodicité des cycles temporels qui accompagnent les phénomènes d'ordonnance cosmique.

Un exemple fréquemment rapporté est celui de Thalès de Milet, qui avait annoncé une éclipse solaire et « qui avait prévu la date dans les limites de l'année où elle se produisit », selon les témoignages d'Hérodote dans son *Enquête* (*Enquête*, I, 74) et repris plus tard par Diogène Laërce (*Vies*, I, 22-40)²³. Le terme cyclique ou périodique, tel qu'il est généralement formulé, place en toile de fond un élément propre au temps héraclitéen, qui engendre cette idée de pluralité des mondes et des temps. Temps hétérogènes, temps multiples. Temps contradictoires aussi, propices à la récurrence des « catastrophes sans noms » et aux changements des régimes politiques qui parcourent le temps de l'histoire. Une histoire sans véritable sens si ce n'est celui d'un mouvement circulaire et de retour sur lui-même. En somme, ce temps de l'histoire est le temps des hommes construit tout entier autour de « l'équilibre d'un contraire à l'autre et qui tourne pour ainsi dire en cercle »²⁴. C'est la réponse de Platon au temps cosmique, au temps des dieux dont la durée est ajustée avec l'ensemble du temps, à cheval entre génération et immortalité.

²¹ *Cratyle*, 402a.

²² *Opinions*, I, XXIII, 7.

²³ Jean-Paul Dumont dit par ailleurs que ce témoignage d'Hérodote est le plus ancien concernant Thalès. Voir *Les écoles présocratiques*, Paris : Gallimard, 1991.

²⁴ *Phédon*, 72b.

Du temps chez Platon

Cette description préside au cadre dans lequel s'inscrit l'histoire platonicienne, dans sa forme récurrente, périodique, sans fin. Elle rend compte, pour ainsi dire, d'un trait fondamental de la représentation politique et de la construction de la cité chez les Grecs, dont Platon nous a légué un des modèles les plus achevés. Peint un peu à la manière d'Hésiode, à travers le concept des races, notamment, l'idéal de la cité que présente Platon esquisse de façon exemplaire ce temps dans lequel s'affirment l'évolution et les successions des régimes politiques (*politeia*) au sein de la *polis*. C'est avec sa description du principe de décomposition que nous apparaît le paradoxe de la « double nature » du temps, tel que nous l'avons envisagé précédemment. Pour mieux comprendre le champ d'articulation du temps et du temps de l'histoire plus spécifiquement chez Platon – et des Grecs de l'âge classique plus largement –, nous rapportons intégralement le fragment du célèbre passage du livre de *La République*. Écoutons Socrate :

« Il est certes difficile que soit ébranlée une cité aussi cohérente. Mais puisque pour tout ce qui est né, il y a décomposition (*phthora*), cette organisation cohérente elle non plus ne durera pas toujours, mais se défera (*luthesai*). Et voici comment. Ce n'est pas seulement pour les plantes qui sont dans la terre, mais aussi pour les animaux qui sont sur la terre, que surviennent fécondité et stérilité, touchant l'âme comme les corps, chaque fois qu'une rotation, pour chaque espèce, conclut le mouvement de son cycle, trajet court pour les êtres à vie courte, trajet long pour les êtres à durée de vie longue. »²⁵

L'exemple qui nous occupe traite la question du temps *via* ce concept de la succession, de la corruption et des causes de décomposition dans un sens propre aux conditions de la *politeia*. Platon la situe dans le contexte d'un déroulement cyclique qu'il décrit comme l'enchaînement d'un ordre à un autre ordre, en mouvement récurrent, voire même conforme à la conservation des espèces par la génération – ou encore une fois est-ce l'inverse? – pour édifier sa métaphysique de l'immortalité, celle de l'âme plus précisément. C'est pour cette raison que l'histoire platonicienne peut être décrite comme étant « réglée d'une manière rigoureusement parallèle au temps »²⁶.

²⁵ *La République*, VIII, 546a.

²⁶ Vidal-Naquet, *Le chasseur noir*, op.cit. p.91.

Dans une plus large mesure, le temps de l'histoire pour un Grec ne peut s'expliquer qu'en termes de recommencement et de retour à l'intérieur duquel il y a répétition dans la cosmogonie. Un renouvellement imitant ou calquant l'origine. De toute évidence, cela renvoie à une absence de direction et de positivité à l'histoire: « l'histoire était pour eux un déclin, le déclin d'un ordre des choses qui avait fait ses preuves, sa désintégration dans la multiplicité mouvante des événements »²⁷.

Ce temps illustré chez Platon se rapproche d'une cosmogonie qui, dans une certaine mesure, permet une compréhension – ou permet du moins de rendre compte – du problème de la périodicité, de la répétition, du changement et de la révolution dont la civilisation grecque a entretenu et vécu le mythe. Il y a donc raison de croire que la *polis* grecque était en quelque sorte prisonnière du temps qui l'emportait et qui l'entraînait dans son cours. Un autre passage tiré cette fois-ci du *Politique* permet à nouveau d'illustrer ce temps contradictoire, comme nous en avons fait état plus tôt, à travers lequel se rythme la succession des régimes politiques, toujours suivant l'idée d'une périodicité des régimes politiques. L'ordre du développement historique des sociétés (dégradation, résistance, constitution) embrasse donc la révolution du cercle parfaitement réglé sur l'excellence du *cosmos*, c'est-à-dire de l'éternité. À cette différence que l'existence humaine, par sa nature, accompagne le temps et s'épuise dans la durée. Ainsi, nous dit Platon toujours, « le genre humain est lié au temps, il le suit et le suivra jusqu'au bout »²⁸. La formule imaginée par Platon, qui met en forme une conception circulaire d'un ordre du temps, lui semble être inextricable du mouvement perpétuel du Tout dont la progression sans fin fonde en quelque sorte sa philosophie de l'histoire. Une philosophie assiégée par le règne de Cronos et d'une certaine manière du temps des dieux. Un système rationnel également qui mènera jusque dans ses *Lois* à la construction de la cité idéale que Platon doit situer « hors temps », puisqu'elle ne saurait autrement être portée à son excellence.

L'importance que nous accordons à la lecture de ces textes doit être pesée en fonction de leur retentissement dans les siècles qui ont suivi. Selon toute vraisemblance, c'est ce type de

²⁷ Gadamer, *L'expérience intérieure du temps et l'échec de la réflexion dans la pensée occidentale*, op.cit. p.42.

²⁸ *Lois*, 721c.

récit qui a permis à un historien et théoricien comme Polybe, quelque deux cents ans après Platon, d'observer l'histoire, celle de l'empire romain dans son cas, sur un mode comparatif. Polybe voyait quelque chose de grand et d'original dans son sujet et principalement sa théorie de l'anacyclose – admise par Cicéron dans *La République* et reprise par Machiavel –, qu'il développe autour d'une typologie des régimes politiques. Ayant étudié de près les institutions romaines, Polybe inscrit son histoire dans une théorie cyclique des régimes politiques. Du meilleur régime politique, qui selon lui en combine plusieurs, il y a dégénérescence, jusqu'au despotisme. « Tel est le cycle complet des régimes politiques, telle est la succession naturelle qui les modifie, qui les transforme, qui en amène le retour. »²⁹

Cette manière d'envisager l'histoire et la politique chez Polybe est le résultat d'une application quasi systématique de la pensée platonicienne. Polybe situe ainsi la puissance romaine dans le cadre d'un « cycle complet des régimes politiques ». En grec, « anacyclose » désigne cette périodicité, « une sorte d'« éternel retour », à la manière platonicienne »³⁰, qui accomplit le paradoxe où se joint l'instant mythique du commencement. L'anacyclose, au sens fort, pose le problème d'une certaine négation du temps de l'histoire. Papaioannou note, dans cette même ligne de pensée, une absence totale de l'idée du progrès dans l'historiographie et la philosophie grecques. Le progrès entendu dans son accent moderne qui place l'homme dans son propre vecteur de l'histoire. Si bien que « le temps des hommes n'aura [...] eu de signification que dans la mesure – bien peu probable – où son terme sera une cité tout entière construite autour du temps des dieux »³¹.

²⁹ Polybe, *Histoire*, VI, 9.

³⁰ Dans un discours prononcé par Claude Nicolet à l'Institut de France en 2003 et ayant pour titre « *Anacyclose, « progrès de l'esprit » et « fin de l'histoire »* », Institut de France, <http://www.institut-de-france.fr/discours/nicolet.pdf>

³¹ Vidal-Naquet, *Le chasseur noir*, op. cit. p.93.

Gloire et oubli : entre mythe et histoire

Nous avons eu jusqu'à présent l'occasion de faire remarquer un aspect de la temporalisation dans l'antiquité grecque : un temps des hommes opposé à un temps cosmique, à un temps des dieux, pour le dire autrement. C'est ainsi que l'homme grec rythme ses activités dans ce temps qu'il considère déchu, en marge de celui des dieux éternels. Nous avons également observé jusqu'à quel point et par quels moyens il tente de s'élever à cette dignité divine tout en conservant tragiquement l'idée de sa propre fatalité.

C'est à l'intérieur d'un tel cadre que s'est organisé l'art de vivre dans la *polis*. Une société qui se développe tout entière autour d'un équilibre entre permanence et dépérissement, entre un modèle d'ordre et un modèle de génération, une société qui se contente perpétuellement d'imiter, rassemble les conditions propices à l'élaboration d'une culture dont l'élément conducteur se déploie précisément comme une lutte entre ces contrastes. Si l'homme grec se représente vis-à-vis et soumis à l'excellence d'une justice cosmique, qu'il considère parfaite, il apparaît normal dans ce contexte de concevoir le monde grec de l'époque archaïque et classique comme une civilisation qui cherche désespérément à préserver ses actions du temps dans lequel il est entraîné. Temps du changement qui s'écoule et qui l'entraîne désespérément, tragiquement dans l'oubli.

Comme ce temps chez les Grecs ne peut être pensé comme expérience cumulative ou comme effectivité historique – puisque cyclique –, la conservation et le maintien de l'être dans le devenir représentent inévitablement des enjeux décisifs pour ces communautés. Décisif au point de composer une socialité en constante réaction au temps et à son effet.

« Dans une civilisation de l'honneur où chacun, durant sa vie, s'identifie à ce que les autres voient et disent de lui, où l'on a d'autant plus d'être que plus grande est la gloire qui vous célèbre, on continuera d'exister si elle subsiste impérissable au lieu de disparaître dans l'anonymat de l'oubli. »³²

³² Vernant, *L'homme grec*, op.cit. p.31.

C'est en quelque sorte la réponse qu'apporte le développement des cultes héroïques en Grèce ancienne, qui est à comprendre dans ce mouvement que décrit Vernant. L'impérissable, c'est ce qui est immortel, donc élevé à la dignité des dieux et à la permanence des objets divins. L'impérissable décrit également ce lieu « hors temps » dans lequel survivent les hauts faits des hommes et avec eux tout un système de valeurs. Dans un contexte d'oralité où parole et mémoire sont les fiers porteurs d'un savoir d'où monte le passé, continuer d'exister pour un Grec signifie être reconnu et raconté par les membres de la communauté civique. Forme de commémoration dans laquelle l'instant mémorisé ne peut périr dans la mesure où il est accompagné de la parole, une parole retenue qui pourra un jour être dite. C'est en ce sens que nous pourrions dire, sans trop nous tromper, que c'est par le mythe et l'épopée de tradition homérique que l'impérissable – contre l'anonymat de l'oubli, contre la tirade tragique du temps – est le plus palpable.

Temps du mythe

Pour ainsi contrer l'effet dévastateur de l'oubli, le couronnement des armes est généralement placé à la tête des récits en Grèce antique. Les actions guerrières de l'époque de l'âge de fer sont bien souvent les éléments les plus sujets aux honneurs glorieux. Consécration attribuée aux souvenirs épiques des combats, des champs de bataille et dans lesquels s'illustre le guerrier. Sans entrer dans le vaste chantier du rapport des cités grecques à la guerre, nous pouvons situer la figure de l'hoplite comme organe de la fonction guerrière étroitement liée au processus de formation et de protection des cités. Par ce biais du combattant, on comprend l'importance que pouvaient revêtir l'art militaire, les règles du combat et surtout les succès remarquables des héros guerriers aux yeux des communautés grecques de l'époque.

Retournons à la question du mythe, d'évidence un récit qui chante l'exploit des armes et qui commémore la gloire. Ce récit, qui puise sa force dans les attributs de l'éloge et dans l'effort collectif déployé à sa préservation, sa transmission, est le symbole par excellence du combat contre le désaveu du temps. Car le mythe est enseveli sous les décombres du temps,

sans véritable chronologie. Le mythe, tout comme l'épopée, est intemporel. « Mais si les Grecs aimaient l'épopée et la tragédie, ce n'est pas seulement parce qu'ils avaient besoin qu'on leur rappelât l'origine de leurs rites, si important qu'ait été cette fonction pour l'individu – et davantage encore pour la communauté, qui s'enracinait dans le monde divin et se réclamait de son patronage »³³. Sans histoire, sans résidus glorieux, sans narration qui porte l'honneur et par laquelle il est possible de maintenir vivante les traces d'une existence, il n'y aurait, comme c'est le cas des récits lointains qui flottent indistinctement dans un passé immémorial, non pas absence de temporalité, mais peu d'ancrage dans le temps pour se réclamer d'une morale, d'une conduite de vie, d'une culture, bref, d'une forme de vie politique.

Créature de mort et de vie, de honte et d'honneur, l'homme grec cherche ainsi à préserver du temps les plus heureux qui ont mis leur vie en péril pour la plus grande et noble destinée. C'est dans cette perspective que Charles Segal défend la thèse voulant qu'une absence de reconnaissance par le temps est l'un des pires sorts conjurés à l'homme grec : « Le pire sort que peut connaître un homme chez Homère, c'est de mourir *akléès*, sans laisser d'histoire qui pourrait préserver sa mémoire dans une communauté humaine. »³⁴ *Akléès* signifie sans gloire, autrement dit, sans traces « mémorables » qui durent. Dans un tel univers mythique, celui où Homère fait figure d'autorité, chants, hymnes et autres outils de transmission du culte confirment, d'une certaine manière, ce « désir » de sauvegarder en mémoire les plus nobles actions des hommes, et pour un Grec, cela se rattache au noyau historique de l'épopée guerrière. C'est ce qu'indique l'orateur attique Lysias, dans son *Oraison funèbre* : « Leur mémoire ne peut vieillir et leurs honneurs sont un objet d'envie pour tous les hommes »³⁵.

³³ Finley, M.I., *Mythe, mémoire, histoire : les usages du passé*, Paris : Flammarion, 1981, p.13.

³⁴ Segal, Charles, *L'homme grec spectateur et auditeur* in J.-P. Vernant, *L'homme grec*, op.cit. p.283.

³⁵ Lysias, *Oraison funèbre*, II, 79.

Le « monde d’Ulysse »

On trouve donc une très bonne illustration du rapport gloire - temps dans l’épopée homérique. Deux exemples tirés respectivement de l’*Illiade* et de l’*Odyssée* placent sur fond de morale héroïque le rapprochement entre les honneurs guerriers, conformes à l’idéal grec d’accomplissement de l’homme, et l’écho temporel à cette (re)connaissance de vie. Premier passage, celui de l’*Odyssée*. Nous retrouvons Télémaque aux premiers vers du chant I, sur l’île d’Ithaque, le cœur emplí de chagrin à la pensée de son père disparu. Le voici en conversation avec un étranger à l’entrée du palais, parlant de son père Ulysse :

« Étranger, qui m’interroges, qui prends une si vive part à notre situation, dit Télémaque, jadis, et aussi longtemps que ce héros a été parmi nous, on pouvait s’attendre que la gloire et les richesses de sa maison seraient durables : les dieux en ont autrement ordonné : animés à le poursuivre, ils ont voulu qu’entre tous les hommes il finit par la mort la plus obscure. Je le pleurerais moins s’il fût tombé devant Troie au milieu des héros ses compagnons, ou si, après avoir achevé cette illustre conquête, il eût rendu le dernier soupir entre nos bras : la Grèce lui eût érigé un magnifique tombeau; et son fils, chez nos descendants, eût participé à cette gloire immortelle ».³⁶

Cette réponse de Télémaque met en lumière les divers éléments énoncés précédemment. Décret des dieux qui préside à l’ordonnance du monde; existence guerrière et tradition épique (Télémaque va même jusqu’à dire qu’il n’aurait pas été autant peiné si son père était tombé au combat); honneurs et leurs empreintes sociales (puisque reconnu dans toute la Grèce); et gloire immortelle, celle qui instaure la présence permanente dans la mémoire et le regret à tout jamais.

Dans un second exemple antérieur cette fois-ci, tiré du chant VII de l’*Illiade*, nous retrouvons Hector avant le duel annoncé avec Ajax. Hector, s’adressant aux Achéens et aux Troyens, parle ainsi de son futur :

« Et un jour quelqu’un dira, un des hommes qui vivront même beaucoup plus tard, en passant avec un navire aux nombreux rameurs sur la mer couleur de vin : Voilà le

³⁶ Homère, *Odyssée*, I, 230.

tombeau d'un guerrier mort il y a longtemps, qui jadis, malgré sa vaillance, a tué l'illustre Hector. Ainsi dira-t-on un jour que ma gloire ne périra jamais »³⁷.

Ces deux exemples, dans lesquels les héros d'Homère évoquent le temps, nous renvoient à plusieurs choses. Tout comme l'échange de Télémaque, ce témoignage d'Hector est le signal pour éterniser ce moment et le perpétuer glorieusement au fil des générations. Pérennité, et il est important de le souligner, qu'Hector et Télémaque ne conçoivent que si cette parole est rapportée par les descendants. C'est à ce moment précis que cette gloire devient impérissable et qu'une survie après la mort est envisageable. Les deux personnages, mais principalement Hector, par leur désir de dresser un mémorial funéraire dans le palais de la mémoire collective, viennent ainsi fortifier ce sentiment des Grecs qui les lie au temps de manière tragique : l'homme, créature éphémère face aux dieux immortels, loue, chante, raconte et ainsi répète l'instant mythique, car selon eux, la noble gloire ne périt jamais.

En somme, le récit mis en forme par Homère s'inscrit directement dans les lignes et contours du mythe et de la composante-temps qui l'institue. Rappelons-le à nouveau, le mythe, par sa logique, s'imprègne du temps pour se perpétuer, sans toutefois avoir son caractère profondément ancré *dans le temps* : il en est plus spécifiquement un vecteur de transmission. Dit autrement et de façon plus proche du discours grec, le mythe pourrait être illustré comme le symbole de la gloire portée par la mémoire. C'est même ce qui en fait le caractère fondamentalement anhistorique. L'appel à pérenniser l'exploit se conjugue par l'effet du temps comme un rappel du passé qui se prolonge et qui se maintient en vie. Un passé héroïque que la mémoire populaire, par sa puissance et sa vitalité, permet d'immortaliser par la génération. Nous pourrions ainsi dire que l'idée de conservation et de maintien à laquelle renvoie ce temps incarné du mythe tend à se confondre avec ce qu'il est possible de comprendre du mécanisme collectif et politique grec. Mais pour réfléchir à cette question de manière plus complète, un détour *via* l'histoire, dans sa forme de récit écrit, sera privilégié. L'art d'écrire, qui accompagne le développement d'une *historia* proprement grecque, viendra poser les jalons d'un cadre nouveau à la transmission de la connaissance. De

³⁷ Homère, *Iliade*, Chant VII, 88-91.

l'intemporalité du mythe, on transite vers la construction d'une réalité historique qui se conjugue avec les intérêts actuels de la cité.

Temps et récit de l'histoire grecque

Le sens nouveau qu'apporte la pensée du V^e et du IV^e siècle à la notion d'histoire contribue grandement à penser le rapport qu'entretenait l'homme grec au temps. Une société plongée dans l'art de retenir et qui développe de manière rationnelle le moyen de préserver les différents faits de la vie contre l'effet du temps, en vient à accorder un caractère salubre à la connaissance, notamment par sa transmission par l'écriture. Forme de pensée qui marque les débuts de l'activité historique, à défaut de trouver un meilleur terme pour décrire cette distanciation, critique du moins, des événements mythiques.

« While history and myth may both be said, in their different ways, to provide insight into experience, the contrast in their attitudes to the past is fundamental and the appreciation of that contrast must be recognized as one of the outstanding intellectual achievements of the Greek historians. »³⁸

Mais avant de nous lancer dans une réflexion sur la *valeur* de ce nouveau mode de récit dans lequel l'écriture de l'histoire obtiendra un statut tout à fait particulier, nous devons situer l'arrière-plan de cette histoire, le climat ambiant de la pensée dans lequel a pu émerger un tel concept d'histoire, concept qui viendra marquer son autorité de façon indélébile.

D'une manière presque certaine, il faut rappeler que les Grecs de l'époque classique n'avaient qu'une très modeste connaissance de leur histoire datant d'avant le milieu du 7^e siècle avant notre ère. La connaissance des temps anciens reposait avant tout sur un mélange confus d'un ensemble d'éléments, parfois réels, mais fictionnels pour la plupart. Pour « faire » l'histoire, il s'agissait de recomposer le passé tout en employant les lignes et contours du mythe, processus inconscient ou involontaire des premiers historiens dont les pères étaient grecs. Nous retrouvons bien évidemment ce schéma chez Hérodote, souvent

³⁸ Lloyd, G.E.R., *Views on Time in Greek Thought* in Gardet, Louis, *Cultures and Time*, Paris: Unesco Press, 1976, p.127.

associé à cette figure paternelle de l'histoire. Fait intéressant à noter et que nous pouvons relier à ce qui a été dit précédemment, l'historien d'Halicarnasse établit son *Enquête* précisément contre le destin du temps. Dès l'ouverture de son ouvrage, il présente sa méthode comme moyen de « préserver de l'oubli les actions des hommes »³⁹. Ce qu'Hérodote soulève dans ce fragment est capital. Le problème du temps auquel il renvoie fait la promotion d'une exigence tout à fait originale, sans toutefois quitter complètement l'univers du mythe : celle d'abriter *l'historia*, ce qu'il décrit comme les faits de son enquête, de l'action érosive du temps. Sans quoi ces faits de l'histoire sombreraient dans la caducité. En parallèle, Hérodote inscrit son récit dans une démarche avouée de « célébrer les grandes et merveilleuses actions des Grecs. »⁴⁰ Célébration qui, à la lumière de ce que nous venons d'expliquer au sujet du mythe, ne pose pas véritablement de rupture claire avec les nombreux récits d'armes glorieuses, ce temps du mythe qui, rappelons-le, prend sa source directement dans l'éloge. Écoutons Ricoeur qui résume le fond de cette pensée :

« La lutte contre l'oubli et la culture de l'éloge, face à la violence de l'histoire, sur fond de tragédie, mobilisent toutes les énergies de la diction. Quant à la rupture avec le mythe, en tant qu'événement de pensée, c'est encore en termes de mythe qu'elle peut se dire, à la façon de la naissance de l'écriture. »⁴¹

Cet arrière-plan sur lequel l'histoire grecque a pu se développer est donc saturé par le mythe. Dit autrement, le foyer ordonnateur du récit des premiers historiens est à base de mythe et « sans le mythe, en fait, ils [ces pères de l'histoire] n'auraient jamais pu commencer leurs œuvres. »⁴² La raison en est très simple, nous dit encore Finley : « les documents font défaut ». ⁴³

L'émergence du discours historiographique dans la Grèce classique va cependant marquer l'irruption d'une exigence nouvelle, voire inédite, quant à la façon de construire et d'établir le récit. L'originalité du discours est à comprendre notamment dans la façon d'articuler et de façonner la connaissance des temps anciens. Des siècles de transmission et de répétition de la

³⁹ Hérodote, *Histoires*, Livre I.

⁴⁰ *Ibid*, Livre I.

⁴¹ Ricoeur, Paul, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Paris : Seuil, 2000, p.173.

⁴² Finley, *Mythe, mémoire, histoire : les usages du passé*, op.cit. p.12.

⁴³ *Ibid*. p.23.

parole jusqu'à la figure de l'historien – dont le travail d'écriture a certainement joué un rôle décisif sur l'échiquier de la mémoire –, comment comprendre l'attitude nouvelle qui lie l'historien aux causes de son présent? Comment comprendre la spécificité du récit qui se construit rationnellement autour de cette promotion? Et ajoutons, qu'est-ce cette (re)connaissance du temps permet de comprendre sur le problème plus général du temps chez l'homme grec?

Précisons tout de suite que cette dernière considération sur le temps n'a pas pour objet de convoquer le procès de l'élaboration du mythe face à l'autorité nouvelle de l'histoire. Une étape beaucoup trop longue ici dont l'analyse a grandement fructifié avec les pensées de Veyne, Certeau et Hartog, notamment. Ce premier signe qui sacre l'historien en dit cependant beaucoup. Nous devons donc insister sur l'importance du fait qu'«une conception de l'histoire et du temps historique telle que celle qui est sous-jacente à la pensée moderne n'a tout simplement jamais existé dans l'antiquité classique»⁴⁴. Dans le cadre de nos considérations sur le temps, penchons-nous tout d'abord sur la manière dont sont formulées les considérations des historiens, notamment et principalement Thucydide, face aux résidus de la tradition et la place qu'ils accordent au témoignage dans la construction du fait historique.

La guerre du Péloponnèse

On peut se demander, comme l'a fait Vidal-Naquet, quel type d'histoire a écrit Thucydide?⁴⁵ Bien que nous venions tout juste de souligner l'originalité de cette histoire naissante et la qualité propre à sa transmission, il y aurait lieu de croire que Thucydide pose un regard renouvelé dans la démarche historique. C'est à l'époque des guerres médiques que le pronostic de Thucydide trouve en quelque sorte son expression la plus originale. La manière dont l'historien élabore et construit son discours critique autour des causes de la

⁴⁴ Gadamer, *L'expérience intérieure du temps et l'échec de la réflexion dans la pensée occidentale*, op.cit. p.41.

⁴⁵ Vidal-Naquet, Pierre, *Les grecs, les historiens, la démocratie : le grand écart*, Paris : La Découverte, 2000, p.89.

guerre et la façon dont il estime et, de surcroît, magnifie le récit, fait de l'historien plus qu'un contemporain de cette histoire : il est lui-même l'acteur et l'auteur de la tragédie d'Athènes. L'auteur au sens littéral puisque nous sommes en présence d'un historien qui a *fait* l'histoire. Il l'a fait en ce sens qu'il a nommé, à jamais, cette période de combat sous cette appellation de : « guerre du Péloponnèse ».

L'importance que nous accordons à cet acte de dénomination provient de cette précision que Thucydide inscrit aux toutes premières lignes de son histoire. Dès le départ, Thucydide a vu quelque chose de grandiose dans cette période qui nous ramène autour de 431 a.v. J.-C. Les premières péripéties de la guerre opposant les Péloponnésiens aux Athéniens l'ont conduit à prédire, d'une certaine manière, que cet affrontement allait être « l'ébranlement le plus considérable qui ait remué le peuple grec. »⁴⁶ Quelque chose d'inégalé que même les récits de la période la plus reculée ne semblent attester, selon ce qu'il nous en dit. Face à l'ampleur des hostilités, qu'il présente *en acte*, donc dans son présent, Thucydide insiste pour dire qu'il s'est mis au travail aussitôt. Thucydide raconte les événements de cette guerre année par année, saison par saison, et on pourrait ainsi dire qu'en se consacrant à son sujet aussitôt, Thucydide a fait de son œuvre cette actualité.

Thucydide se livre donc à un diagnostic de son présent. Il veut comprendre et faire comprendre. C'est pourquoi, après une longue introduction à son histoire, il tient à présenter ce qui en fait un récit différent des autres, plus près des faits :

« L'absence de merveilleux dans mes récits les rendra peut-être moins agréables à entendre. Il me suffira que ceux qui veulent voir clair dans les faits passés et, par conséquent, aussi dans les faits analogues que l'avenir selon la loi des choses humaines ne peut manquer de ramener, jugent utile mon histoire. C'est une œuvre d'un profit solide et durable plutôt qu'un morceau d'apparat composé pour une satisfaction d'un instant. »⁴⁷

Le regard que Thucydide pose sur l'histoire, aux prétentions détachées du mythe et de la poésie, laïcisé en quelque sorte, marque cet irrésistible appel qui le porte aux causes de son présent. De manière politique même. On le remarque notamment dans son choix de faire

⁴⁶ Thucydide, *Guerre du Péloponnèse*, I,1.

⁴⁷ *Ibid.* I, 22.

parler et agir un orateur tel que Périclès et à qui il vouait une grande admiration. Ce procédé d'élaboration de l'histoire nous informe, en quelque sorte, sur un des objectifs presque inavoué de l'historien. Finley décrit même ce simple fait stylistique comme une prétention à « rehausser le prestige, garantir un pouvoir ou justifier une institution »⁴⁸. Il est intéressant de constater, dans cette perspective, comment Thucydide procède pour mettre en lumière une logique politique des événements. Pour ce faire, regardons de plus près l'exemple de l'oraison funèbre souvent rapporté par les historiens contemporains de la Grèce ancienne.

Thucydide nous situe tout d'abord dans un contexte de funérailles, une fête en l'honneur aux disparus de la guerre, que Périclès nomme « conformément à la tradition »⁴⁹ : premier indice du rapport à un temps passé qu'il utilise pour donner le ton à son discours. Second indice, au tout début du discours que Thucydide prête au stratège, Périclès annonce : « c'est par nos ancêtres que je vais commencer »⁵⁰. Que fait ici Thucydide? L'apport des générations précédentes contribue à ériger une dimension généalogique et un temps de l'histoire où le passé devient partie constituante du présent. Cette logique fait ainsi appel à un temps historique qui ignore, ou plutôt feint d'ignorer, toute distinction avec le temps mythique. Vidal-Naquet va jusqu'à intégrer cette figure stylistique dans une plus large réflexion sur le temps: « Aussi bien l'appel à l'histoire est-il constant chez les écrivains du IV^e siècle et d'abord chez les orateurs. Mais, précisément, il s'agit d'un appel; le passé devient une source de paradigmes. »⁵¹ Pour Vidal-Naquet, la logique du récit de Thucydide est intimement liée au temps logique : « Au IV^e siècle, le passé n'est plus le passé, il est le présent tel qu'on voudrait le voir, il est un appui contre l'irrésistible évolution. »⁵² Le problème du temps auquel ce temps logique renvoie, ce temps qui intègre le passé dans une forme panégyrique, rappelle précisément ce temps mythique dans lequel l'histoire nous rapproche de celle des dieux. C'est pourquoi, à la lumière de ce que nous dit Vidal-Naquet, Thucydide modifie le sens accordé à l'histoire, sans toutefois, et c'est là l'élément contraire de ce que Thucydide

⁴⁸ Finley, *Mythe, mémoire, histoire : les usages du passé*, op.cit. p.33.

⁴⁹ Thucydide, *Guerre du Péloponnèse*, II, 34.

⁵⁰ *Ibid.* II, 36.

⁵¹ Vidal-Naquet, *Le chasseur noir*, op.cit. p.85.

⁵² *Ibid.* p.85

affirme lui-même, marquer radicalement toute distinction entre le temps mythique et le temps historique.

Pour un lecteur aujourd'hui, le récit magnifié de l'histoire proposé par Thucydide – dans lequel, faut-il le rappeler à nouveau, les archétypes du mythe accompagnent le récit –, nous porte aux sources de son présent et au service de la vie politique elle-même. Des historiens comme Jacqueline de Romilly et Pierre Vidal-Naquet ont par ailleurs noté, dans ce même écrit, de nombreux autres exemples où Thucydide dispose son récit de l'histoire de manière à renforcer certains éléments de son temps. L'histoire, telle que la pratique Thucydide, se dresse ainsi en plaidoyer pour son temps. Elle est, en ce sens, un instrument politique, une voie narrative de l'histoire qui, par le biais de l'écrit, s'institue comme un pont « durable » entre gloire et oubli.

Conclusion

Cette esquisse d'un aspect du temps chez les Grecs avait pour objectif d'observer, d'une part, l'originalité de leur pensée à l'égard du temps et, d'autre part, la profondeur de l'écart qui nous en sépare. L'examen de quelques traces que la formule du temps a bien pu vouloir incarner dans cette tranche de l'Antiquité grecque ne prétend en aucune façon résumer l'expérience que ces derniers ont pu avoir du temps. L'architecture temporelle, telle que nous avons tenté de l'introduire, a cependant permis de dégager un caractère du temps propre aux Grecs.

Dans le monde Antique, les questions sur le temps sont généralement posées de façons souterraines et se comprennent par différents signes périphériques. Même « le fait de mesurer le mouvement est accidentel au temps »⁵³, comme a bien pu le faire Aristote. « Le héros homérique voudrait-il avoir une conception intégralement cyclique du temps qu'il n'en aurait pas les moyens »⁵⁴, nous dit par ailleurs Vidal-Naquet. L'explication moderne du temps appliqué au monde Grec, celui que nous avons décrit comme cyclique, n'aurait donc pu être envisagé de cette façon pour un Grec de cette époque.

Redisons-le donc brièvement, la conception grecque du *cosmos* constitue le modèle par excellence devant lequel l'homme grec contemple l'idéal de perfection. « Le ciel étoilé constitue bien le plus formidable dépôt d'archives à la disposition de ces historiens du ciel (...) puisqu'ils ne voient pas le ciel, mais des strates successives de ciel emboîté dans le temps. »⁵⁵ Le sentiment d'affection pour les choses immuables, immortelles, est donc étroitement lié à cette certitude aux lois éternelles dont le *cosmos* incarne l'achèvement par excellence. Étant essentiellement inférieur aux objets de sa contemplation, l'homme grec a même été jusqu'à se représenter un modèle politique conforme à cette totalité parfaitement ordonnée. Pour un Grec, le plus parfait correspond à ce qui est le moins sujet au changement. C'est, du moins, le cas dans la philosophie de Platon. Pour un Grec comme Platon et ses descendants, c'est de l'éternité du *cosmos* que coule « comme un flot, le temps qui circule au

⁵³ Brague, *Du temps chez Aristote et Platon*, op.cit. p.19.

⁵⁴ Vidal-Naquet, *Le chasseur noir*, op.cit. p.71.

⁵⁵ Chaunu, Pierre, *L'axe du temps*, Paris : Julliard, 1994, p.107.

travers de tous les mondes. »⁵⁶ Système d'équilibre d'un contraire à l'autre qui préconise un cadre temporel lui aussi en mouvement de réaction : l'immortel face au mortel, la permanence face à la décomposition. C'est dans un tel cadre que la tragédie grecque a pu prendre une telle importance. Sentiment tragique de l'homme devant sa condition d'être éphémère, soumis au changement, donc corruptible, puisque lié à l'exigence de sa mortalité. On le comprend bien dans ce fragment d'Hésiode : « Chagrins amers seront laissés pour les hommes mortels et il n'y aura aucune aide contre le mal. »⁵⁷ « Ainsi le temps, qui "retourne", "revient" sans cesse, *répète* l'origine. »⁵⁸ C'est essentiellement le cas de l'histoire platonicienne puisque, comme nous l'indique Cullmann, « l'histoire [grecque] n'est pas soumise à un *télos* »⁵⁹, un accomplissement dans l'histoire temporelle.

Nous avons également eu à le faire remarquer au cours de cette étude, c'est à l'âge de la cité que l'expression du temps va prendre un sens nouveau. C'est l'écriture de l'histoire, son enracinement dans les causes de la cité qui a sans contredit bouleversé l'équilibre de la mémoire sociale. Les premiers historiens grecs, chez Thucydide de façon plus exemplaire, ont donc contribué à établir les jalons d'une certaine maîtrise du temps ou, à l'inverse, contribué à poser un déni contre les effets du temps. L'observation de cette façon de « faire » l'histoire chez les premiers historiens grecs avait ainsi pour principal objectif de percevoir comment l'historien est venu modifier la qualité historique du récit ainsi que son articulation dans le temps. Car, comme l'ont fait Thucydide et Hérodote, en affirmant connaître le passé comme fait distinct du mythe, l'historien accorde implicitement au temps humain une consistance particulière qui le préserve contre la caducité, contre l'oubli, dans l'idée de permanence contre le temps qui le menace. C'était bien évidemment le cas chez Hérodote. C'est entre autres pourquoi l'historiographie grecque va ainsi être intimement liée au présent de l'agora et au temps logique de la cité pour assurer cet ancrage dans le temps.

⁵⁶ Plutarque, *De defectu oraculorum*, 22.

⁵⁷ Hésiode, *Travaux et des Jours*, 200-201

⁵⁸ Boutang, Pierre, *Le temps : essai sur l'origine*, Paris : Hatier, 1993, p.8.

⁵⁹ Cullmann, Oscar, *Christ et le temps : temps et histoire dans le christianisme primitif*, Neufchâtel : Delachaux & Niestlé, 1957, p.38.

L'histoire grecque sera cependant marquée par l'écroulement progressif de sa cosmogonie. Dans son ouvrage sur la disparition des oracles, Plutarque note que la foi religieuse avait beaucoup baissée en Grèce et avec elle la croyance aux oracles. L'auteur des dialogues pythiques pointe la cessation de l'effet de sollicitude des dieux par l'intermédiaire de l'oracle, que l'auteur décrit comme un « vaisseau désarmé ». Plutarque s'inscrit dans un moment charnière de l'histoire qui coïncide avec le passage de grands et puissants mouvements de croyances en Orient. Les grandes religions de la Transcendance ont ainsi croisé l'héritage grec. Qu'il s'agisse, comme le décrit Marcel Gauchet, d'une « absorption de la raison grecque par la spéculation chrétienne »⁶⁰ ou comme l'affirme Camelot d'une « synthèse entre la tradition biblique et l'hellénisme »⁶¹, la rencontre entre l'hellénisme et le christianisme biblique va marquer l'inauguration d'un temps nouveau fortement attaché au sens lui aussi nouveau de l'histoire. Le temps chrétien est un temps lourd, dense avec son ouverture sur le devenir, un temps du destin appliqué à la totalité cosmique. Le temps chrétien commande un partage des ordres de réalités et une division du temps qui se resserre autour du poids de la figure christique et de la révélation divine, elle-même inséparable de son axe temporel. Et c'est l'histoire néo-testamentaire de la souveraineté de Dieu sur le temps qui va créer cette ligne droite du temps dont l'étendue est infinie et ininterrompue. Conception linéaire du temps qui va rompre avec le temps des dieux et de l'hétéronomie grecque et ainsi triompher sur plus de vingt siècles.

⁶⁰ Gauchet, Marcel, *Le désenchantement du monde : une histoire politique de la religion*, Paris : Gallimard, 2005, p.283.

⁶¹ Camelot, P.Th., *Les chrétiens à Alexandrie : foyer de culture chrétienne*, in Geoltrain, Pierre, *Aux origines du christianisme*, Paris : Gallimard, 2000, p.497.

ESSAI II

LA MODERNITÉ DES LUMIÈRES ET LE TEMPS

*« Dans les temps modernes, toutes les conditions
ont changé. »*

Hegel, *La raison dans l'histoire*

LA MODERNITÉ DES LUMIÈRES ET LE TEMPS

Plusieurs écrivains, philosophes, penseurs ont cherché à caractériser, à déterminer « le propre » de ce qu'il est convenu d'appeler les Temps modernes, qui désignent une typologie bien particulière dans l'histoire de l'Occident. Évidemment, les axes d'interprétation pour penser le caractère proprement politique du sujet de la modernité sont multiples et variés. Il serait donc prudent, dans le cadre d'un tel essai, de nous limiter à esquisser un tableau de quelques « concepts-guides » des Temps modernes. Tableau inévitablement fragmentaire, mais qui aura pour principal objectif d'examiner certains phénomènes de temporalité qui ont traversé ce moment de l'histoire.

Bien que la question du temps ne soit que très rarement formulée directement, elle s'avère très souvent sous-entendue. Que le sujet de réflexion porte sur la nature, la religion, l'art, l'histoire ou encore le droit, la question du temps semble inscrite en filigrane de ces objets de pensée. Elle s'étend, pour ainsi dire, sur presque toutes les bases intellectuelles. Pour illustrer ce propos, rappelons à juste titre les mots d'Ernst Cassirer, dans sa préface à la *Philosophie des Lumières* :

« L'effort principal de la philosophie des Lumières ne se limite pas à accompagner la vie et à la contempler dans le miroir de la réflexion. Elle croit au contraire à la spontanéité originaire de la pensée et loin de la borner à la tâche de commenter après coup et de refléter, elle lui reconnaît le pouvoir et le rôle d'organiser la vie. »⁶²

Quelque chose de tout à fait révolutionnaire est donc venue secouer l'histoire des civilisations européennes. C'est dans ce cadre moderne que nous devons comprendre le sens nouveau accordé au début de l'activité historique et au temps de l'histoire plus largement. C'est ce qui sera envisagé dans la première section de cet article.

⁶² Cassirer, Ernst, *La philosophie des Lumières*, Paris : Fayard, 1966, p.35.

Pour plusieurs historiens, le 19^e siècle serait celui de l'histoire et de l'historicisme. On assiste alors, comme nous le fera remarquer Koselleck, à un élargissement du spectre temporel, une temporalisation de l'histoire qui est venue saisir l'expression du temps chez l'homme. Nous aurons l'occasion, plus loin, de préciser ce que cela signifie. Les changements de « points de vue » dans le partage du temps, indéniables quant à l'écriture de l'histoire, ne représentent toutefois qu'une forme de l'élargissement du champ d'expérience reconnu peu à peu chez les modernes. La transformation de l'histoire, sa formation comme discipline et champ d'étude plus exactement, est elle aussi porteuse d'indices de cette nouvelle façon de concevoir le temps. De le vivre, également, et ce n'est pas un hasard si les changements de perspective sur la tripartition du temps – futur, présent et surtout passé – ont entraîné avec elle – ou est-ce l'inverse? – de profondes restructurations dans la manière d'organiser la vie politique. Il faut insister sur le fait que ce processus de temporalisation de l'histoire loge au cœur même des transformations liées au cadre politique de la modernité. C'est, du moins, l'hypothèse que nous retiendrons dans l'élaboration de cette étude.

Une tentative de compréhension de ce qui fait la spécificité de la conscience moderne nous conduira ensuite à situer le glissement du vocable « raison » et son enracinement historique. L'examen des « nécessités » propres aux catégories historiques devrait nous permettre d'observer le nouveau champ d'expérience de l'histoire qui se situe sur une tout autre trame. L'éclaircissement de cet aspect du temps, la saisie sociohistorique dans laquelle la pensée a pu s'exercer, se fera par l'intermédiaire d'une recherche des appréciations du temps via la « valeur » nouvelle accordée à l'histoire jusqu'à sa consécration au cours du 19^e siècle. Le temps alors compris comme effectivité historique sera ainsi l'objet de la seconde partie de notre essai. Le cri de liberté lancé par les modernes, il est impératif de le préciser d'emblée, trouve son écho dans et par le temps. Phénomène nouveau, complexe, qui doit nécessairement suivre le cortège du temps pour son « accomplissement ». Ce nouvel ordre du temps est marqué notamment par un changement d'attitude saisissant quant aux ambitions portées à l'action politique proprement dit. Pour témoigner de la portée de cette transformation, un regroupement de textes issus des pensées classiques de l'histoire moderne et des maîtres d'œuvres révolutionnaires sera présenté du point de vue de la philosophie de l'histoire et du progrès, d'une part, pour ensuite diriger notre attention sur le terrain politique

et celui des discours révolutionnaires français, celui de Condorcet notamment. Cette façon de procéder vise une appréciation plus globale du temps et de son ordre, ce qui devrait nous permettre de mieux désigner le rapport au temps qui constitue cet ordre et celui qu'il institue. C'est le terme « régime d'historicité », emprunté à François Hartog dans son ouvrage *Régimes d'historicité*⁶³, qui sera employé pour caractériser ce mode d'être-au-temps, et dans le cas du régime moderne, tel que nous le verrons plus loin, l'être-au-temps d'un autre temps.

Bien qu'il soit très difficile d'imaginer la profondeur du bouleversement qu'a pu instituer un tel changement de conscience, l'éclaircissement de certaines transformations du rapport au temps des sociétés nous permettra de mieux encadrer ce qui constituera, dans une étape ultérieure, une étude des événements politiques contemporains plaçant la communication au cœur enjeux sociaux. Il s'agira ainsi pour nous de nous interroger sur la manière dont l'idée moderne du temps a pu instituer ce renversement tout à fait révolutionnaire des logiques pour ensuite questionner les résidus de ce rapport de temporalité dont nous continuons de porter la marque. Comment comprendre et interpréter le rapport de temporalité aujourd'hui à la lumière des enjeux qui l'ont institué? Quels sont les éléments du régime moderne d'historicité qui ont trouvé refuge dans les structures de la communication actuelle? Telles sont les problématiques qu'il faudra garder en tête pour les réflexions qui sont menées ici.

Sans contredit, nous laisserons dans l'ombre une foule d'événements, d'idées, de concepts, pour concentrer notre attention sur ce moment particulier de l'histoire. C'est toutefois cette parenthèse historique qui nous permettra de mieux saisir le poids et surtout l'effet du legs des idéaux modernes sur l'activité de penser aujourd'hui. C'est dans cette perspective que le profil du sujet moderne, dans toute sa diversité, offre aux lecteurs contemporains un mode d'être-au-temps qui semble indiquer une expérience nouvelle de l'historicité de l'existence. Tel est le véritable noyau que ce second essai cherchera à mettre en lumière.

⁶³ Hartog, François, *Régimes d'historicité : présentisme et expériences du temps*, Paris : Seuil, 2003.

La modernité comme crise du temps

Les termes « moderne » et « modernité » fournissent à eux seuls un ensemble de perspectives lourdes de sens. Quant aux jalons historiques qui tenteraient de cerner les éléments de cette période, ils butent rapidement à un problème de taille lorsque survient le moment de situer les grandes articulations temporelles. Envisager la modernité sous les auspices d'une « grande crise », comme a pu l'interpréter Comte notamment⁶⁴, vient apporter un certain nombre de lignes directrices à l'étude de ce vaste changement de paradigme. L'insistance de Comte et sa confiance en une base intellectuelle susceptible de procéder à une réorganisation pratique sociale est en ce sens un bon indicateur de ce vaste procédé de reconstruction synthétique qui s'est déployé dans les Temps modernes et qui a défini un nouveau terrain, une conception originale de l'espace et du temps. Et c'est là un point sur lequel nous devons insister puisque ce dernier représente sans aucun doute la pierre angulaire de notre étude. L'accent sur la modernité, tel qu'il sera envisagé pour nous, sera ainsi orienté historiquement autour de l'avènement de l'histoire.

L'expansion de l'élément historique sera cependant très tôt habitée par quelque chose en rupture avec ses propres principes. « La dimension de l'historicité, une fois introduite, devient rapidement celle dont le rôle est le plus spectaculaire; elle entraîne et déplace les autres; elle les contraint à se redéfinir. »⁶⁵ C'est pourquoi l'orientation historique des sociétés, dans ce creux de la modernité, sera envisagée comme symbole de crise du temps. C'est sans doute ce qui a pu fournir à l'historien Hartog l'idée de concevoir la modernité comme une série de crises successives⁶⁶. Si, en parallèle, nous adoptons la définition de Dollé qui dit que « la modernité est cette conscience de la temporalité du temps »⁶⁷, la modernité politique issue des Lumières alors saisie comme moment de crise du temps permet d'envisager cette mutation du sens social du temps que Gauchet situe aux alentours de 1800⁶⁸ en Europe.

⁶⁴ Comte, Auguste, *Discours sur l'esprit positif*, Paris : Vrin, 2003, p.148.

⁶⁵ Gauchet, Marcel, *L'avènement de la démocratie I : la révolution moderne*, Paris : Gallimard, p.129.

⁶⁶ Comme l'indique le titre d'un de ses chapitre « Les crises du régime moderne » dans Hartog, *Régimes d'historicité*, op.cit.

⁶⁷ Dollé, Jean-Paul, *Le territoire du rien. Ou contre-révolution patrimonialiste*, Paris : Lignes, 2005, p.54.

⁶⁸ Gauchet, *L'avènement de la démocratie*, op.cit. p.130.

L'Europe des Temps modernes va donc être entraînée dans un mélange d'espoirs et de craintes, de ruines et de révolutions. Et c'est avec les bruits éloignés de l'artillerie napoléonienne et au son des tambours beethovéniens que l'homme moderne va élever toujours plus haut les conceptions du génie humain libre. Liberté proclamée par les modernes dont nous retrouvons les traces dans un nombre significatif de manifestes et discours de l'époque. Par exemple, dans sa correspondance avec Caroline Schlegel, Friedrich von Hardenberg, mieux connu sous le pseudonyme de Novalis, lui présente ses excuses de ne pas lui avoir rendu visite ni lui avoir envoyé quoi que ce soit dernièrement en lui expliquant que :

« Celui qui a une nature et un monde à construire ne peut vraiment pas se libérer. Depuis que je vous ai vue, j'ai abordé, au cours de mes explorations ou de ma chasse, des rivages forts prometteurs, car ils délimitent peut-être un nouveau continent. C'est une mer qui fourmille de nouvelles îles. »⁶⁹

Voici donc le théâtre des Temps modernes, de temps nouveaux avec en ouverture une vie moderne aux accents d'une philosophie issue des Lumières. C'est encore sous les braises des révolutions et du spectre de l'absolutisme qu'une forme singulière du déroulement de l'histoire et de « conscience historique » s'est offerte à l'Europe. Ces *nouvelles îles* ou îlots de connaissances au large sont ainsi présentés de manière à provoquer une mutation totale dans la « manière de penser » et de vivre le temps. Nous pourrions ainsi situer cette figure paradigmatique de Novalis au cœur d'une philosophie systématique rattachée à l'esprit de ce tournant du 19^e siècle. Pour Novalis et bien d'autres de ses contemporains, « tout parle à l'homme; tout concourt à l'informer et à le former; l'objet n'est en rien étranger à l'esprit. »⁷⁰ La connaissance de l'histoire, comme mouvement de réflexivité et de compréhension pratique dans le temps est à comprendre dans ce même mouvement. C'est dans ce passage à l'historicité et dans le prolongement du programme de l'*Aufklärung* que s'inscrivent l'esprit positif comtien et l'exigence de systématisation et d'universalité qui lui sont rattachées⁷¹.

⁶⁹ Novalis, *Lettres de la vie et de la mort : 1793-1800*, Monaco : Le Rocher, 1993, p.95.

⁷⁰ Papaioannou, Kostas, *La consécration de l'histoire : essais*, Paris : Champ libre, 1983, p.89.

⁷¹ Voir infra §29-33, Comte, *Discours sur l'esprit positif*, op.cit

Liberté, Raison et histoire

Si, comme l'a prétendu Hegel, l'ensemble des conditions ont changé dans les Temps modernes, c'est dans les conditions de la connaissance historique que peut être comprise une partie de ce grand bouleversement. Bien que ce pivot tout à fait original de la modernité ait été marqué par plusieurs signes et mouvements conjoints, il n'en reste pas moins que l'irruption d'une conscience de l'historicité de l'existence met en évidence une dissolution d'un ensemble de présupposés lié au cadre limitatif de l'histoire. Mouvement d'abandon, de substitution qui a conduit à une réorganisation en profondeur du cadre de la pensée et, par conséquent, à une restructuration complète de l'être-ensemble.

« Lorsque le monde a cessé de se présenter sous la forme d'une sphère qui a en Dieu son centre et aussi son origine, et que l'homme s'est trouvé inséré dans un monde infini, l'univers des objets a été découvert dans une joie matinale et fut revendiqué comme propriété de l'homme et célébré comme l'unique dimension du réel. »⁷²

Cette métamorphose de l'horizon de la pensée que décrit Papaioannou place à l'avant-scène une thèse qui pointe un des résultats de ce renversement de la modernité et du rationalisme de l'*Aufklärung* : une dé-hiérarchisation de l'homme à son attache divine, une dissociation radicale des sphères et des tâches jusqu'alors définies dans le partage entre l'ici-bas et l'au-delà. Cela ne sera pas sans effets sur l'intelligibilité du monde et sur l'administration de la vie sociale.

Les différents indices de ce dénouement des ordres de réalité – l'ici-bas matériel d'un côté, l'au-delà spirituel, de l'autre – sont à comprendre dans cette quête ultime des Lumières de « construction de l'autonomie humaine »⁷³. Ce besoin croissant d'« éprouver le monde non plus comme norme, mais comme l'horizon toujours plus lointain d'une action plus libre »⁷⁴ se raccorde au vaste procédé de désassujettissement de l'homme face à Dieu. Condition première pour revendiquer la « substance » du monde, sa « véritable » intelligibilité. C'est

⁷² Papaioannou, *La consécration de l'histoire*, op.cit. p.88.

⁷³ Gauchet, Marcel, *De la critique à l'autocritique. Le combat des Lumières aujourd'hui* in *Le débat*, no.150, mai-août 2008, p.35-39.

⁷⁴ *Ibid*, p.96.

donc à travers la redéfinition religieuse du cadre politique que ce renversement tout à fait révolutionnaire des logiques et du partage des ordres de réalités a pu prendre forme. C'est du moins la thèse que défend Marcel Gauchet dans le *Désenchantement du monde* :

« L'objectivité du monde est la résultante extrême de la séparation du Dieu, laquelle par ailleurs libère et institue en l'homme le sujet de la connaissance, en l'autonomisant par rapport à l'intelligence divine [...] et en le désinsérant corrélativement du tissu hiérarchisé des êtres et des choses où le maintenait cette communication avec une divinité présente dans l'être. »⁷⁵

Pour l'historien, ce n'est que lorsque Dieu a progressivement quitté l'espace humain qu'une prise en charge de l'ordre et des matérialités terrestres a pu être envisagée. Et c'est à travers ce mouvement de transformation de la figure du divin que Gauchet identifie le retournement inédit advenu dans les Temps modernes. Renversement de perspective qui affirme l'idée d'une réalité autosuffisante, immanente – que Gauchet décrit également comme *économie de la complétude terrestre* – qui a pu instituer en l'homme le sujet de connaissance. Autrement dit, l'appropriation transformatrice du monde naturel est solidaire de la réaffirmation du rapport humain – divin, conditions générales de représentation de la réalité selon Gauchet. Voilà donc un des grands combats des Lumières et ce qui constitue l'ouverture du domaine de la liberté et du rayonnement de l'autonomie de ses principes. Mais, au sujet de connaissance, il faut ajouter le sujet capable de diriger son cours en fonction du temps, un temps progressivement devenu propriété de l'homme. Car quitter l'univers des dieux, c'est se désamarrer d'un ordre du temps. Car si nous suivons l'indication de Gauchet, cette transformation de l'être-au-monde doit être aussi comprise dans cette même réaction de transformation de l'être-au-temps dont l'ouverture à l'histoire est le contrecoup. Et c'est sur ce point que nous devons insister.

Ce grand vecteur de l'affirmation de l'autonomie du monde humain, passage d'une dévotion de l'invisible à une obligation au visible, situe la problématique ontologique du monde et la concrétisation de sa suffisance propre. Cette clôture terrestre promue par les Lumières et leur effort de sécularisation marque un renversement complet et tout à fait

⁷⁵ Gauchet, Marcel, *Le désenchantement du monde*, Paris : Gallimard, 2005, p.102.

original quant à la structuration des activités en fonction du temps. La fracture entre la cité des hommes et le Royaume de l'absolu jusqu'à son extrême séparation a son corollaire de métamorphose du corps collectif qui se donne progressivement à lui-même et en fonction de sa propre légitimité faite temps. Autrement dit, la résorption du « souverain temporel » s'est traduite par l'instauration d'une responsabilité collective dépendante de son propre axe temporel. C'est ce paradigme de la « sortie de la religion », qui est une sortie progressive du temps chrétien, qui a fait éclore les nécessités de saisie de l'histoire sur une toute autre trame.

Que ce soit à l'égard de la génération qui précède, du présent saisi dans son continuum ou d'un accomplissement futur, c'est sur fond d'une expérience historique qui se dénoue progressivement de ce qu'il était convenu d'appeler la *nature* ou le cours naturel des choses, qu'une maîtrise des nécessités et des matérialités de l'ici-bas a pu voir le jour et, avec elle, la maîtrise du temps par l'histoire. Les premiers historiens modernes ont par ailleurs fait état de cette nouveauté d'instruction par l'histoire au détriment de la foi. Voici ce qu'a pu dire Edgar Quinet sur la philosophie de l'histoire de l'humanité de Herder : « Ni tant de ruines amoncelées, ni tant d'empires croulants, de noms épars, de sang, de gloire, de siècles réunis, n'avaient rempli le vide de mon âme. »⁷⁶ Le monde moderne a ainsi fait place à un temps « plus humain » – trop humain? –, c'est-à-dire un temps de l'histoire de plus en plus « libre » dont les perspectives se sont arrimées au vaste processus d'autonomisation du monde humain devenu social. « Depuis, l'articulation temporelle de l'histoire dépend du point de vue du sujet, de la position qu'il y occupe. »⁷⁷

Sujet et perspectives

La perspective historique qui a fait apparition dans les Temps modernes a principalement été accueillie et célébrée comme mouvement de liberté. Liberté du genre humain qui devait aller de pair avec une pleine autonomie du monde historique. Le sens nouveau accordé à

⁷⁶ Quinet, Edgar, *Introduction aux Idées sur la philosophie de l'humanité de Herder (1827)* in Gauchet, Marcel, *Philosophie des sciences historiques*, Lille : PUL, 1988, p.256.

⁷⁷ Koselleck, Reinhardt, *Le futur passé : contribution à la sémantique des temps historiques*, Paris : EHESS, 1990, p.168.

l'histoire comme appel de liberté a également été reconnu comme un *principe de raison*. Un principe particulier dont l'annonce d'émancipation et « d'accomplissement » par le temps a permis de hisser le travail de l'esprit et son action subjective au rang de gouverneur du monde. L'instrument de raison, également moyen de réalisation, est rapidement apparu comme la seule force motrice capable de fonder une véritable philosophie de l'histoire. Au point, chez Kant, d'en faire une *raison pure théorique*, règles de l'entendement au moyen des principes, et une *raison pure pratique* qui détermine la volonté par elle-même, notamment au point de vue législatif. Pour l'historien et le philosophe moderne, il fallait donc de la Raison dans l'Histoire.

Une attention plus particulière sur ce rapport renouvelé entre expérience et raison permet d'envisager rétrospectivement l'admission du monde historique et son incarnation comme figure de détermination dans la durée de l'avenir. Cette façon d'envisager l'histoire comme mouvement-guide souverain et en même temps champs de bataille de liberté pour le genre humain, c'est sans contredit Hegel qui en a livré la forme systématique et formelle la plus achevée. Selon sa propre définition, « l'histoire est donc, d'après le seul *concept* de sa liberté, le développement nécessaire des *moments* de la Raison, de sa conscience de soi et de sa liberté : elle est l'explication et la *réalisation de l'Esprit universel*. »⁷⁸ Pour Hegel, le théâtre de l'histoire se manifeste par la formation de la conscience qui se fixe elle-même, qui « s'examine elle-même ». Cette conscience est aussi *réfléchie*, nous dit le philosophe, et c'est ce qui la distingue de la forme d'histoire qui la précède. Il faut que « l'Esprit se connaisse lui-même et sache qu'il est un esprit réel »⁷⁹, ajoute-t-il, pour, d'une part, se répandre et se réaliser dans l'histoire, donc par le temps, et, d'autre part, jouir de sa propre activité, donc de sa liberté. Ce regard sur l'histoire, dans sa grandiloquence dialectique, devait ainsi lui révéler la totalité de l'histoire, une totalité où « la raison de l'histoire et son effectivité coïncideraient »⁸⁰.

⁷⁸ Hegel, G.W.F., *La raison dans l'histoire: introduction à la philosophie de l'histoire*, Paris : 10/18, 1965, p.298.

⁷⁹ *Ibid.* p.158.

⁸⁰ Ricoeur, Paul, *Temps et récit*, III, Paris : Seuil, 2000, p.300.

Hegel s'inscrit dans un moment charnière des Temps modernes : période marquée par une transformation de l'organisation temporelle de la légitimité et du changement des conditions de saisie de l'histoire qui permettent, à l'aide de la raison toujours, de penser différemment le sens de l'action politique dans le temps. C'est en ce sens que la synthèse hégélienne exprime magistralement ce nouveau rapport de temporalité. Chez Hegel, raison et liberté sont des concepts qui permettent de penser cette « nouvelle religion » comme véhicule de la raison. Assumée par l'histoire, elle peut véritablement incarner le devenir de l'esprit. C'est cette même raison qui devait révéler progressivement l'histoire humaine et c'est justement « cette marche de la raison vers la transparence achevée qui constitue le sens véritable du processus historique »⁸¹. L'histoire de l'individu humain est ainsi comprise comme celle du destin collectif embrassant l'ensemble de l'humanité. C'est cette nouvelle façon de comprendre le temps de l'histoire pour en exploiter les paramètres qui va participer de manière prépondérante à la formation du sujet politique.

⁸¹ Cassirer, *La philosophie des Lumières*, op.cit. p.227.

19^e siècle, siècle de l'histoire

Voilà déjà un certain nombre de nuances qui nous ont conduit à situer le cadre de l'histoire dans son articulation proprement moderne. Comme nous venons de le faire remarquer, le projet de conquête de la matière et du temps de l'histoire de l'*Aufklärung* a consacré un changement d'ordre du temps. Le passage à l'histoire et aux temps historiques marque la désaffiliation avec la conception chrétienne de l'histoire et de son attache providentielle. L'histoire « classique » du 19^e siècle s'attache quant à elle à une dimension plus anthropologique du passé et s'intéresse de façon plus globale à l'humanité. L'observation de l'historien Edgar Quinet est, en ce sens, évocatrice. Il avait reconnu en 1827 que « la même puissance qui avait agrandi la sphère de l'histoire se posa elle-même comme centre de toutes les activités humaines. »⁸²

Le 19^e siècle marque ainsi la consécration de l'histoire par les pensées classiques de son développement. Comme l'indique Quinet, cette idée de conscience historique moderne et la conscience d'un temps politique qui lui est rattachée s'inscrivent dans une vaste dilatation du champ d'observation de l'histoire. Marcel Gauchet présente ce même mouvement de transformations de l'« histoire naissante » comme un *double désenclavement* : « de l'ordre de la connaissance des faits d'un côté, de l'ordre de l'appréhension du sens dans l'autre. »⁸³ L'enquête de l'histoire s'élargit donc, nous dit Gauchet, et avec elle un horizon d'attente toujours plus lointain. Jusqu'alors tournée vers les ruines du passé, la conscience historique moderne transforme significativement ce passé pour fonder une philosophie consciente de l'action politique. En d'autres mots, l'histoire moderne devient elle-même, en quelque sorte, un moyen d'action politique puisqu'elle institue, par le fruit de son étude et de l'instruction qu'il est possible d'en tirer, l'horizon temporel qui tend à rendre toujours plus prévisible le présent de l'histoire et à ainsi augmenter la certitude d'un accomplissement à venir.

Dans un texte de 1828, Victor Cousin aborde, de manière plus littéraire, les perspectives de l'histoire ouverte sur l'avenir. Ouverture sur un futur dépendant de sa calculabilité, de sa

⁸² Quinet, Edgar, *Introduction aux Idées sur la philosophie de l'humanité de Herder (1827)* in Gauchet, *Philosophie des sciences historiques*, op.cit. p.225.

⁸³ *Ibid*, p.14.

prétention, comme nous le dit Koselleck, à produire « un diagnostic qui incorpore le passé dans le futur. »⁸⁴ Cousin compare ce temps de l'histoire moderne à une muse qui « parcourt les temps, et va de génération en génération, d'époque en époque, les reproduisant successivement avec fidélité, et révélant les véritables causes qui, dans telle époque, préparèrent tels événements et leur imprimèrent tels caractères. L'histoire, poursuit-il, explique et elle peint. »⁸⁵ Pour Cousin et bien d'autres de ses contemporains, l'histoire moderne constitue le point d'ancrage dans le temps pour libérer l'homme de l'incertitude et de l'inconnu à venir. Elle porte en son cœur l'explication du passé pour former la toile d'un but politique à atteindre. Cassirer le résume autrement et de manière philosophique plus générale : « De la connaissance des principes généraux et des forces motrices de l'histoire, il [l'homme] attend la possibilité de les organiser [actions] plus sûrement dans l'avenir. »⁸⁶

On assiste donc à un retournement tout à fait original de la forme de l'histoire qui est venu fortifier la confiance en son orientation et en son progrès inéluctable. Progrès qui marque l'inauguration d'un futur nouveau, ou du moins d'un nouveau champ d'expérience dans lequel l'homme agit en fonction de ses propres inquiétudes et qui accède au savoir de lui-même. Historiens et philosophes du 19^e siècle ne situent donc plus l'homme comme dans l'Antiquité, c'est-à-dire dépositaire d'un temps consigné dans des lois quasi immuables et tributaires des Ancêtres. L'homme moderne, au moyen de l'arsenal de l'histoire et combattant sous l'étendard du cartésianisme, s'inscrit désormais dans l'ouverture d'un temps « plus sûr ». En apparence, puisque d'un point de vue postérieur, on pourrait affirmer l'exact opposé : moins sûr parce que plaçant la liberté (l'indétermination) en son centre. Mais ce temps semblait plus sûr parce qu'envisageable par l'histoire. À l'accidentel est donc venu se substituer la promesse d'une compréhension de soi dans le temps et au hasard des catastrophes le pronostic pour diriger de manière plus efficace le cours des expériences humaines. Du moins dans ses principes généraux. « Faire se rejoindre la puissance de se

⁸⁴ Koselleck, *Le futur passé*, op.cit. p.31.

⁸⁵ Cousin, Victor, *De la philosophie de l'histoire* (1923), in Gauchet, *Philosophie des sciences historiques*, op.cit. p.190.

⁸⁶ Cassirer, *La philosophie des Lumières*, op.cit. p 221.

changer et l'exigence de se gouverner »⁸⁷, tel était le pacte de la modernité et en même temps l'immense problème qui se pose à la société, nous rappelle Gauchet.

C'est par l'acte de saisie du devenir que le sujet moderne s'est positionné de manière à créer son propre destin et ainsi l'édifier librement. Et c'est à l'intérieur de cette même trajectoire que l'histoire et les études historiques se sont rapidement constituées comme moteur de perfectibilité des sociétés. C'est ce qu'indiquent les nombreux écrits politiques de cette période. Mécanisme destiné essentiellement à fixer un programme basé sur des résultats à venir. Projection dans la durée que Novalis établit au cœur de *son* histoire : « la doctrine de l'avenir appartient à l'histoire »⁸⁸. Conception évolutive, prospective comme l'a montré Koselleck par l'idée du pronostic, dans laquelle la forme globale du passé explique le présent dans la mesure où l'histoire est appréciée comme « devenue » et « devenir ». « Devenue », car il y a transmission du dépôt des civilisations, et « devenir », car cela doit se résoudre dans la destinée générale de l'humanité.

⁸⁷ Gauchet, *L'avènement de la démocratie*, op.cit. p.128.

⁸⁸ Novalis, *L'encyclopédie: notes et fragments*, Paris : Minuit, 1966, p.335.

Entre deux régimes d'historicité

La profonde solidarité qui lie l'histoire moderne et son exigence de temporalité a, sans contredit, modifié à des rythmes variables l'appréciation sociale du temps. Nous venons tout juste de l'esquisser, le tissu de l'histoire moderne se noue à un temps politique des sociétés et le narrateur moderne doit en partie se consacrer à y retirer l'instruction de l'histoire pour orienter un programme politique. L'orientation historique s'impose et livre une direction, une marche à suivre à l'histoire qui se tourne vers l'advenir. Cet ordre du temps et le sens nouveau accordé à sa valeur est à comprendre dans sa rupture avec le vieil ordre de fatalité, celui perpétuellement et intégralement reçu. La formulation d'un « a-priorisme dans la saisie du sens de l'histoire »⁸⁹, c'est-à-dire la forme de responsabilité collective prise au sens moderne d'investissement d'avenir, marque ainsi une refonte de l'horizon d'attente désormais guidé par une ambition politique d'émancipation et de progression. Il est à préciser que l'investissement d'avenir, dans le cadre de cette tranche de la modernité, représente la capacité d'initiative des sociétés à rendre plus globalement appréhendable et figurable dans le temps certaines règles politiques.

Sur cette toile de fond d'une histoire et d'une expérience sociale qui réorganisent les relations entre passé, présent et futur, les sociétés modernes – occidentales, européennes – et l'historien, de surcroît, prennent donc part à cette longue période de révolutions qui traverse les Temps modernes. Ou « révolution », au singulier, car il n'y en a qu'une seule et véritable, pensait Tocqueville. Sans nous attarder sur cette remarque, il importe néanmoins de souligner que ce que Tocqueville soulève au passage est très suggestif quant à la manière de percevoir le temps de la modernité. Une perception globale et surtout rectiligne du temps, comme en témoigne Tocqueville dans la première partie de ses *Souvenirs* :

« 1830 me semblait avoir clos cette première période de révolutions ou plutôt de notre révolution car il n'y en a qu'une seule, révolution toujours la même à travers des fortunes et des passions diverses, que nos pères ont vu commencer et que, suivant toute vraisemblance, nous ne verrons pas finir. »⁹⁰

⁸⁹ Gauchet, *Philosophie des sciences historiques*, op.cit. p.31.

⁹⁰ Tocqueville, Alexis de, *Souvenirs* in *Œuvres complètes*, Paris : Gallimard, 1964, p.30.

L'expérience moderne du temps, saisie dans son *continuum* révolutionnaire, place également en son cœur l'idée d'un ordre qui suit un cours. Une sorte de cortège triomphal soutenu par l'effort des « grands génies ». Et toujours plus au devant, une histoire qui s'institue comme « économie de l'avenir »⁹¹, c'est-à-dire comme organisation collective en vue de l'avenir. Pour Marcel Gauchet, la clé de cette historicité serait même située « dans cette capacité à fabriquer de la perpétuité politique avec de la nouveauté sociale. »⁹²

Ce basculement de l'axe temporel s'inaugurant dans l'ouverture du devenir est illustré de manière analogue par plusieurs philosophes et historiens modernes. Les figures d'opposition jeune et vieux, enfance et maturité, employées par ces derniers, mettent en lumière une conception temporelle bien particulière. Celle d'une histoire continue, ascendante, croissante et qui culminerait vers une destinée heureuse. Par exemple, la conception historique d'un peuple, pour Hegel, et plus spécifiquement le développement de son principe, comprend un état d'enfance puis son cheminement jusqu'à son épanouissement. Condorcet emploie aussi cette formule de maturation : « Le genre humain a eu un état d'enfance »⁹³. Et l'opposition *vieux* et *jeune* comme prédicat polarisé de la substance historique chez Novalis est aussi révélatrice. Elle est cependant envisagée sous un autre rapport, où « nouveaux et jeunes ne forment qu'un (...) »⁹⁴ :

« Antiquité – de l'idéal.
Jeunesse – vers l'idéal (...)
Jeune – là où l'avenir domine.
Vieux – là où le passé l'emporte (...)
Le vieux correspond au solide.
Le jeune correspond au fluide. »⁹⁵

Ne *former qu'un*, pour un esprit des Lumières tel que Novalis, décrit bien le rapport nouveau entre histoire et temporalité. Une histoire et un temps anthropomorphisé dans lequel

⁹¹ Gauchet, *Le désenchantement du monde*, op.cit. p.366.

⁹² *Ibid*, p.370-371.

⁹³ Condorcet, *Tableau historique des progrès de l'esprit humain : projets, esquisse, fragments et notes (1772-1794)*, Paris : INED, 2004, p.166.

⁹⁴ Novalis, *L'encyclopédie : notes et fragments*, op.cit. p.334.

⁹⁵ *Ibid*. p.333.

l'horizon d'attente contribue à former un temps – ou du moins en est le complément – qui détient sa propre vocation, objectivité et intelligibilité puisqu'envisagé par l'histoire et sous les auspices du pronostic. Un temps qui devient mobile, cumulatif, progressif et surtout ouvert sur l'infini.

Un regard sur le temps et plus spécifiquement la perception du temps dans les Temps modernes ne peut donc éviter cette question du progrès qui lui est coextensive. De multiples appréciations du terme *progrès* peuvent être recensées à travers ce vaste legs littéraire de la période moderne. Sous l'angle du politique et de sa relation au temps, le progrès moderne désigne plus généralement celui du genre humain et son inscription dans l'histoire. Bien que cette notion de progrès témoigne de plusieurs choses, il y en a une bien précise à laquelle cette dernière renvoie: le sentiment de confiance au temps dans lequel l'homme des Lumières se projette. La modernité, dans son projet de maîtrise du temps, pose ainsi l'archétype d'un progrès qui ne peut être envisagé que comme continu, donc historique puisque lié au temps. Temps dans lequel se succèdent les événements, dans un seul et même mouvement de croissance, infiniment croissant devrait-on ajouter. Mais surtout irréversible, et c'est ce qui fonde son caractère proprement expectatif. Rattachée à l'histoire et à la forme de ses études, la notion de progrès moderne désigne une forme nouvelle d'entendement et de clairvoyance des temps envisagés pour la postérité. Celle-ci n'est pas sans provoquer une mutation historique et politique de l'espérance. Historique : elle modifie significativement son horizon d'attente. Politique : elle procède à une administration des êtres selon des règles « éclairées » de l'avenir. Espérance nouvelle donc qui prend l'aspect d'une promesse, mais sans foi apparente. Pour mieux comprendre ce tableau du déploiement du progrès et, avec lui, l'originalité de cette espérance, reprenons la question de Koselleck tirée de son essai *Le futur passé des Temps modernes* : « En quoi consistait l'originalité de l'attente d'un avenir lié au progrès? »⁹⁶

L'idée d'un progrès illimité correspondant au caractère indéfiniment perfectible de l'humanité contient en son centre le concept d'une positivité productive. À la différence de l'histoire providentielle chrétienne, elle aussi marquée du saut de la positivité, l'histoire

⁹⁶ Koselleck, *Le futur passé*, op.cit. p.31.

moderne inscrit dans le présent une conscience temporelle en puissance pour l'élaboration du futur. Productive, mais aussi spéculative, comme nous venons de le faire remarquer. Le progrès envisagé comme mouvement d'espérance et d'ouverture vers le futur, comme *accomplissement* des temps; le progrès comme extension rationnelle et consciente du destin est également la marque de ce nouvel ordre du temps. Ordre qui fait la promotion d'une conscience du temps, et du futur plus spécifiquement, nourri du pronostic et dans lequel l'horizon d'attente se rattache de plus en plus à une expérience calculable du temps. C'est du moins l'idée que développe Koselleck dans sa sémantique des temps historiques:

« Alors que la prophétie dépasse l'horizon de l'expérience calculable, le pronostic se sait lui, imbriqué dans la situation politique. (...) Le pronostic produit le temps qui l'engendre et dans lequel il se projette ». ⁹⁷

Du point de vue de la démarche historienne, il ne s'agissait donc plus de scruter un passé *solidifié*, statique, frigorifié, pour ainsi dire, mais de saisir cet enseignement de l'histoire à des fins prévisionnelles, c'est-à-dire tournées vers des exigences futures *a priori*. C'est en ce sens que le futurisme est à comprendre : qui donne primauté au futur.

Cette idée de futurisme fournit également une représentation intéressante de ce modèle d'ordre du temps propre à celui des Temps modernes. Ce futur passé, tel que le conçoit Koselleck, incorpore désormais le passé dans le futur, autrement dit, l'histoire dans le pronostic pour contraindre et transformer la situation politique du présent. Un présent qui semble cependant se dérober à la prise, un présent fugitif, toujours en avant de soi. Mais pour répondre de manière plus précise à la question envisagée plus tôt, l'originalité de cette attente trouve son expression la plus limpide dans l'expérience d'accélération du temps que présentent de nombreux écrits des 18^e et 19^e siècles. Et c'est ce que décrivent le moment romantique et la mouvance philosophique du progrès de cette période: sentiment perçu de contraction du temps qui constitue l'aube d'une dépossession.

⁹⁷ *Ibid*, p.28..

Contraction et accélération du temps

Une étude sur le temps peut difficilement contourner l'expérience de contraction et d'accélération que font les protagonistes de l'histoire à la fin du 18^e siècle et au cours du 19^e siècle. Pour rendre compte et traduire l'expression de ce sentiment, il suffit de parcourir quelques parcelles de l'œuvre léguée par ces esprits féconds de la période révolutionnaire pour déceler plusieurs signaux de ce nouveau régime d'historicité. Quelques remarques préliminaires avant tout. Le moment de crise révolutionnaire de l'histoire européenne expose un monde social en profonde restructuration. Du processus même des révoltes jusqu'à la proclamation de la République en France, les révolutions du 18^e et du 19^e siècle ont ainsi contribué à instituer ce régime d'historicité proprement moderne dont nous portons toujours aujourd'hui l'héritage. L'expression du temps dans plusieurs de ces manifestes est bien souvent celle témoignant d'un moment inaugural, une brèche dans le temps et dans l'histoire vers un rattrapage historique accéléré. Attitude qui, par exemple, se relève dans le changement de mentalité lié à l'esprit prospectif de l'histoire. Forme d'épanouissement dans un monde annoncé par le mouvement-guide des Lumières et des « bâtisseurs de la liberté ».

Ce « nouveau commencement » admis dans des Temps modernes fait ainsi éclore l'idée de précipitation, d'accélération du temps relative à son issue politique. « Législateurs, vous pouvez hâter cette époque par des lois générales, par une constitution libre qui éclaire les esprits, régénère les mœurs, et élève toutes les âmes à la simplicité de la nature. »⁹⁸ Pour un esprit révolutionnaire tel que Robespierre, il fallait hâter le règne des Lumières et son progrès inéluctable. Il fallait presser le temps, forcer son accélération pour, à terme – et là était l'enjeu –, en exploiter les libertés. C'est entre autre ce qui explique qu'un personnage comme Tocqueville, quelques décennies plus tard, a pu avoir la ferme conviction que l'avènement prochain de la démocratie conduirait le progrès à un rythme plus ou moins accéléré. C'est du moins ce qu'il nous révèle dans ses *Souvenirs*⁹⁹.

⁹⁸ Assertion de Robespierre adressée à la Convention nationale de 1792 sur le projet annoncé, au nom du Comité des Finances, de supprimer les fonds affectés au culte. Robespierre, Maximilien, *Oeuvres complètes de Robespierre*, Paris : E. Leroux, 1912, p.117.

⁹⁹ Tocqueville, op.cit.

Concevoir le temps et le vivre pour les révolutionnaires de l'an I est ainsi marqué par une conscience aigüe de la valeur presque matérielle du temps. L'articulation nouvelle du temps par son changement de rythme et son accélération se manifeste notamment dans l'idée de contraction dans l'ordonnance des expériences historiques. Cette nouvelle ère républicaine, et avec elle le progrès de la raison humaine, marquait également pour Robespierre, et sans doute de manière plus distincte chez Condorcet, la nécessité d'accélérer le divorce de la Révolution avec « l'arbitraire de l'autorité » et de forcer ainsi le changement de statut du calendrier aux propriétés laïques. C'est donc par l'entremise d'une refonte calendaire et d'une catégorisation nouvelle des périodes passées, notamment et explicitement chez Condorcet, qu'il est possible d'observer ce phénomène typiquement moderne de changement de tempo, voire d'accélération du temps qui se joint à la course au progrès :

« Ceux qui en suivent la marche voient approcher l'époque où l'utilité pratique de leur application va prendre une étendue à laquelle on n'aurait osé porter ses espérances, où les progrès des sciences physiques doivent produire une heureuse révolution dans les arts ; et le plus sûr moyen d'accélérer cette révolution, est de répandre ces connaissances dans toutes les classes de la société, de leur faciliter les moyens de les acquérir. »¹⁰⁰

¹⁰⁰ Condorcet, *Sur l'organisation générale de l'instruction publique*, 1792. Discours présenté à l'Assemblée législative, le 20 et 21 avril 1792. Texte que l'on peut retrouver dans les archives de la bibliothèque de l'Assemblée nationale française, <http://www.assembleenationale.fr/histoire/7ed.asp>

Temps dans le prospectus de Condorcet

Un examen plus approfondi des manuscrits de Condorcet montre l'importance que revêt le temps à ses yeux. *L'esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain* est l'ouvrage qui a accompagné la vie de Condorcet jusqu'à sa mort. Source privilégiée qui permet une meilleure lecture du calendrier Républicain (ou calendrier révolutionnaire français) établi de 1792 à 1805. Cette esquisse, comme son nom l'indique, est un œuvre partielle, inachevée. Œuvre posthume également et gargantuesque, restée à l'état de manuscrit, avec des portions manifestement demeurées au stade de brouillon. Composition sans justesse, comme le démontre, par exemple, son *Esquisse de la 4^e époque*¹⁰¹. Les questions auxquelles Condorcet tente de répondre sont nombreuses et les difficultés imposantes. Cet ouvrage – ou devrait-on dire ces ouvrages – est formé d'observations successives et la prétention qu'il prête à sa démarche est significative : présenter l'ordre des changements *dans la marche de l'espèce*. Nourri de sa détermination à *répandre les lumières, la liberté, les richesses*, Condorcet cherche ainsi à justifier historiquement le moment révolutionnaire auquel il participe.

L'enthousiasme de Condorcet provient de sa conviction profonde que la révolution dans laquelle il est entraîné suit un cours logique de l'évolution vers le triomphe de la vérité, la conjecture des progrès humains étant inséparable de celle inspirée des Lumières. Condorcet pense ainsi son tableau dans une perspective historiciste, puisqu'il l'inscrit directement dans la lignée d'un progrès ininterrompu depuis trois mille ans. Condorcet ramène cette genèse du progrès de l'homme à la guerre de Troie et la situe dans le cours d'une seule et même évolution, celle à laquelle le genre humain *doit ses lumières et, poursuit-il, devra sa liberté*. Condorcet insiste sur le fait que ses résultats permettront « d'assurer et d'accélérer les nouveaux progrès que sa nature lui permet d'espérer encore. »¹⁰² Phraséologie, on le reconnaît ici, aux accents d'une attente liée directement à l'espoir de son progrès et avec lui le progrès de la conscience. Condorcet trace ainsi sa ligne du temps, sa *table chronologique*, toute entière à partir du « progrès chez les Grecs » jusqu'au « moment actuel », nommément

¹⁰¹ Lire à ce sujet la présentation du fragment 6, voir Condorcet, *Tableau historique des progrès de l'esprit humain*, op.cit. p.585.

¹⁰² Condorcet, *Tableau historique des progrès de l'esprit humain*, op.cit. p.234.

l'« an I de la liberté. » Ses séries d'observations sur les progrès des sociétés entrent dans son colossal ouvrage qu'il partage en neuf époques différentes. Un long continuum temporel qui, selon lui, « embrasse l'histoire hypothétique du genre humain » pour, dans un premier temps, retracer l'histoire complète des progrès de l'esprit humain et, dans un second temps, permettre d'en accélérer le cours et le bonheur.

Une partie non négligeable du texte de Condorcet s'attache à sa tentative d'établir un calendrier républicain à rebours du moment révolutionnaire. Il fait remonter « à trois mille ans environ » ce cycle républicain originel. Condorcet accompagne ainsi la refonte chronologique qui coïncide avec tout le projet régénérateur de la révolution française. Adopté le 22 septembre 1792, ce calendrier propose une nomenclature des mois et des jours qui marque le passage de l'« ère vulgaire » à l'« ère des Français », c'est-à-dire à l'an I, qui est « l'ère de la liberté ». Ce calendrier devait aussi s'instituer comme instrument de déchristianisation et de sécularisation dont « la main lente et sûre de la Raison », ici encore, devait donner le cours. C'est en ce sens que l'instauration du calendrier républicain devait se rattacher à la vaste entreprise de rupture avec la tradition de l'Ancien régime, celui du calendrier grégorien « trop près » du christianisme. En proposant une floraison de rites et de symboles empruntés notamment aux caractéristiques de la vie agricole, le calendrier Républicain met ainsi en évidence un nouvel « usage » civil du temps.

L'idée de progrès et de perfectibilité dont Condorcet a entrepris l'étude offre une représentation distincte de la Révolution comme mouvement de légitimation fait temps. Une révolution commandée à détruire pour ensuite faire croître dans une activité accélérée. C'est là même ce qui fait la spécificité du moment.

« Chronique du temps présent »

Pendant et après la Révolution française, le temps semble donner raison à l'action dirigée du futur, ouvrant ainsi un champ d'expérience convenant à l'accélération. Un tel rapport au temps et à l'histoire se traduit chez plusieurs intervenants de la modernité politique par un décalage perpétuel, un retard irrattrapable face à un présent lui-même insaisissable. Échec annoncé pour ceux qui devaient écrire l'histoire contemporaine, comme en témoigne Châteaubriand : « J'écrivais l'histoire ancienne, et l'histoire moderne frappait à ma porte ; en vain je lui criais : « attendez, je vais à vous », elle passait au bruit du canon, en emportant trois générations de rois. »¹⁰³ Chronique d'une histoire, voire d'une actualité qui est dépassée alors même qu'elle s'écrit et qui s'étend à l'idée d'un présent constamment révolutionné. Une tyrannie de la circonstance dans un monde qui se renouvelle sans cesse et dans lequel le sujet moderne devient progressivement étranger.

Hegel admet lui aussi l'impuissance devant la capacité de saisie du présent : « Partout, c'est une mêlée bigarrée qui nous emporte, et dès qu'une chose disparaît, une autre aussitôt prend sa place. »¹⁰⁴ L'histoire moderne, entendue comme liaison du passé et de l'avenir, sans véritable présent saisissable, devait circuler de nouveauté en nouveauté, renouvelée par l'expérience du quotidien et de l'histoire *en cours* dont il fallait constamment remanier l'écriture : « La nouveauté d'une histoire qui chaque fois qu'elle se produit est réfléchie comme nouvelle revendique un droit sans cesse croissant sur l'ensemble de l'histoire. Cela devint une évidence que l'histoire précisément en tant qu'histoire universelle devait être continuellement réécrite. »¹⁰⁵ C'est exactement dans cette façon d'interpréter l'histoire qu'une personne comme Lamartine a pu un jour écrire qu'il *n'y a plus d'histoire contemporaine* :

¹⁰³ Châteaubriand, *Études ou discours historiques*, in *Œuvres complètes*, Paris, 1831, t.III, p.1. Tiré de Hartog, *Régimes d'historicité*, op.cit. p.92.

¹⁰⁴ Hegel, *La raison dans l'histoire*, op.cit. p.54.

¹⁰⁵ Koselleck, *Le futur du passé*, op.cit. p.281.

« Les années sont pleines de vicissitudes, d'écroulements, de règnes, d'emprises, de républiques depuis ma naissance. Il n'y a plus d'histoire contemporaine. Les jours d'hier semblent déjà enfoncés bien loin dans l'ombre du passé. »¹⁰⁶

Que nous dit ici Lamartine? Cette *œuvre de son temps*, tel qu'il la décrit, est le vibrant témoignage de cette course derrière le temps. Lamartine mentionne explicitement cette rapidité du temps face à laquelle il ne sait trop s'il doit se réjouir ou être affligé : « Je dépasse à peine le milieu de la vie, et j'ai vécu déjà sous dix dominations, ou sous dix gouvernements différents en France. (...) Dix cataractes par lesquelles l'esprit de la liberté moderne et l'esprit stationnaire ou rétrograde ont essayé tour à tour de descendre ou de remonter la pente des révolutions. »¹⁰⁷

Ce discours sur l'histoire montre un changement brusque de rapport au temps dans son rapport à l'écriture de l'histoire contemporaine. Il met en relief une relation passé – futur qui, dans le cadre d'établissement de l'histoire, est marqué par le temps d'un présent accéléré. Comme « dans la tempête qui souffle sur le présent »¹⁰⁸, disait Hegel. Le temps engendre une histoire plus rapide que le mouvement de la plume. L'histoire contemporaine devient celle d'un souvenir et d'un enchaînement d'événements mémorables. Et c'est là un des grands problèmes de cette modernité comme crise. On le voit dans cette tentative de saisie du présent que fait le sujet moderne, chez Baudelaire notamment. En ayant comme but assigné de « comprendre le caractère de la beauté présente »¹⁰⁹, ce dernier pose l'idée de la fuite du temps et de sa fonction irrémédiable. « Baudelaire - et c'est nouveau - ne cherche pas à justifier la valeur du présent - donc du moderne - par une autre raison que le fait d'être présent. »¹¹⁰ Le corollaire de ceci : pour un poète comme Baudelaire, cela s'exprime par le poids du spleen et le ravage du temps sur son organisme. La poésie de Baudelaire – comme, d'une certaine manière, l'écriture de l'histoire contemporaine pour Lamartine – offre une série d'indices de cet assaut du temps, temps écrasant libéré de son présent puisque révolu

¹⁰⁶ Lamartine, Alphonse de, *Histoire de la Restauration*, Paris : Hachette, 1856, p.1.

¹⁰⁷ *Ibid.* p.1-2.

¹⁰⁸ Hegel, *La raison dans l'histoire*, op.cit. p.35.

¹⁰⁹ Baudelaire, *Curiosité esthétiques; L'art romantique et autres œuvres critiques*, Paris : Paris, 1962, p.467.

¹¹⁰ Le Goff, Jacques, *Histoire et mémoire*, Paris : Gallimard, 1997, p.88.

par l'effet d'accélération. « Le Temps qui mange la vie »¹¹¹, exprime-t-il dans un de ses poèmes dont le titre à lui seul suffit pour exprimer une certaine perception du temps de la modernité. Ou d'un temps d'après la modernité? L'élégie baudelairienne sur le temps est annonciatrice d'un régime d'historicité déjà en rupture avec celui propre à la modernité politique issue des Lumières : celui d'un présent constamment révolu et dans lequel « la Seconde Chuchote : Souviens-toi »¹¹². Un présent d'un temps qui se replie sur lui-même.

¹¹¹ Baudelaire, *L'Ennemi* in *Les fleurs du mal*, Paris : Hachette, 1992, p.37.

¹¹² Baudelaire, *L'Horloge*, in *Les fleurs du mal*, op.cit. p.190.

Conclusion

Les Temps modernes présentent une histoire dense et une masse compacte d'événements. « Pour retrouver la vie historique, il faudrait patiemment la suivre en toutes ses voies, toutes ses formes, tous ses éléments. »¹¹³ Cette indication de Jules Michelet nous rappelle, à juste titre, que les problèmes posés par l'action du temps dans les Temps modernes se comprennent par différents signes et appréciations, aussi variés qu'originaux. L'expression du temps, tel qu'il est possible de l'observer chez les protagonistes de la modernité, se nourrit donc de quelque chose de bien particulier, mais aux traits confus.

Nous avons eu à le faire remarquer au tout début de ce chapitre, l'Europe des Temps modernes signe une époque de décrets et de combats. Élan raisonné caractérisé par sa forme d'autonomie subjective et qui a créé cette nouvelle dignité propre à l'homme moderne. Phénomène dont il est possible d'observer les signes les plus évidents à travers le rapport de l'homme à la nature et de l'homme à la figure divine. Observée dans le prisme d'une crise du temps, il nous a été possible de montrer que la notion de modernité inaugure un certain nombre de ruptures avec ce qui la précédait.

Mais ce travail cherchait avant tout à signaler les conditions de possibilités de l'histoire telle qu'entendue dans sa variante moderne. Le mouvement d'une vie historique qui s'est constituée principalement au tournant du 19^e siècle a institué un ordre temporel teinté d'espoir pour élever le sort de l'homme, et celui de l'humanité toute entière, contre la souffrance provoquée par le hasard et le poids de la tradition. Ère signalée par un vent de liberté annonçant un monde meilleur à venir. Certitude aussi confortée par l'idée de marche continue, de continuum « éclairé » accompagnant les progrès soutenus depuis « trois mille ans environ », pour reprendre les propos de Condorcet. Un progrès lui aussi propulsé par de nouveaux horizons d'attentes livrés en même temps à l'infigurabilité de l'avenir. Le concept d'histoire, tel qu'il a été admis dans les Temps modernes, est, en ce sens, celui d'une histoire de l'avenir. Un avenir conquis par « les progrès de l'esprit humain », par la raison, et qui, de

¹¹³ Michelet, Jules, (*Préface de*) *L'histoire de France* (1869) in Gauchet, *Philosophie des sciences historiques*, op.cit. p.334.

façon emblématique, situe l'historicité de son mouvement dans l'exigence de sa propre gouverne. L'idée de l'histoire, saisie comme potentialité à l'éducation du genre humain et à l'évolution de l'humanité toute entière, ne peut se résoudre que par l'action d'un temps non advenu. Ainsi, c'est le temps qui donne raison. D'où ce commentaire quasi d'avant-garde de Novalis : « Bien des hommes vivent mieux avec le *passé* ou avec l'*avenir* qu'avec le *présent*. »¹¹⁴

La clé de ce nouveau schème d'historicité doit être comprise dans ce mouvement de détermination des composantes-temps qu'expérimente une société sujette d'elle-même. La proclamation de la République en France, pour faire un retour aux événements, indique à elle seule tout l'enjeu que représente la maîtrise du temps. Dollé l'a bien compris : « Ce qui est toujours en jeu, c'est la maîtrise du temps, c'est-à-dire la maîtrise de l'appropriation du temps comme objet de pensée. »¹¹⁵ Walter Benjamin a également bien saisi l'importance qu'ont pu prendre les structures temporelles pour les révolutionnaires soucieux de mettre fin au temps de l'Ancien régime et ainsi forcer – le mot est faible – l'instauration de ce temps humain, libre et démocratique du Nouveau Régime : « Les classes révolutionnaires, au moment de l'action, ont conscience de faire éclater le continuum de l'histoire. La Grande Révolution introduisit un nouveau calendrier. Le jour qui inaugure un calendrier nouveau fonctionne comme un accélérateur historique. »¹¹⁶ Accélération dont le mouvement moteur tire ses sources d'une philosophie systématique appliquée à l'idée de progrès tous azimuts et, avec elle, l'édification d'un monde de moyens sans fin.

Ce mode d'être-au-temps, dont nous avons tenté de décrire quelques traits essentiels, nous signale une forme d'adhésion à un autre ordre du temps. Temps de la conformité livrée aux exigences et à une promotion incessante de la nouveauté, de l'original, du singulier. Au cœur même du souffle impétueux du temps qui passe et qui condamne aussitôt un retour en arrière aux origines dissipées, l'expérience communicable, pour employer un lexique benjaminien,

¹¹⁴ Novalis, *L'encyclopédie*, op.cit. p.336.

¹¹⁵ Dollé, *Le territoire du rien. Ou contre-révolution patrimonialiste*, op.cit. p.20.

¹¹⁶ Benjamin, Walter, *Sur le concept d'histoire, Thèse XV* in *Œuvres* (3t.), Paris : Gallimard, 2000, p. 440.

s'appauvrit et ne se livre désormais qu'à ce que Novalis décrit comme « l'abstraction absolue, l'annihilation du présent, l'apothéose de l'avenir »¹¹⁷.

Voici en résumé l'être de la modernité. Être de tension entre l'anéantissement et l'espoir, entre jouissance fiévreuse et spleen, entre misère de la circonstance et désir d'éternité. Le sujet moderne, dans sa veine artistique notamment, témoigne de sa volonté de lutter contre le temps et son action érosive. « Le plaisir que nous retirons de la représentation du présent tient non seulement à la beauté dont il peut être revêtu, mais aussi à sa qualité essentielle de présent. »¹¹⁸ Pourquoi? Parce que l'être-au-temps de la modernité fait l'expérience de la dépossession et de l'incapacité croissante à habiter le monde en y laissant des traces, c'est-à-dire en y déposant une empreinte temporelle durable. Signe, encore une fois, que l'ordre du temps a basculé et que le sujet moderne est définitivement entré dans un nouveau régime d'historicité symbolisé par la montée du « présentisme ». Présentisme au sens de prisonnier du présent, d'hypertrophie du présent qui valorise l'éphémère. Signe avant coureur d'une réduction drastique de l'expérience du temps, temps qui semble s'anéantir dans la course de plus en plus effrénée vers le direct, l'interactivité, le « réel ». Devant une économie des médias qui consomme les événements du temps présent, l'homme en tant qu'« être-temps » se trouve précipité dans un combat contre lui-même, contre ceux qui précèdent et ceux qui ne sont même pas advenus. Forme de compétitivité qui marque, d'une certaine façon, le triomphe de la raison instrumentale, phénomène qui s'accompagne d'une conscience grandissante de l'individualité jusqu'alors étrangère aux sociétés archaïques ou primitives.

¹¹⁷ Novalis, *Lettres de la vie et de la mort : 1793-1800.*, op.cit. p.139.

¹¹⁸ Baudelaire, *Curiosité esthétiques*, op.cit. p.454.

ESSAI III

TEMPS ET CONFLITS MODERNES

« Le temps est une phrase que je n'habite plus »

Hélène Dorion, *Les corridors du temps*

TEMPS ET CONFLITS MODERNES

Les moments de l'histoire que nous vivons offrent une place privilégiée à la communication. La multiplication des travaux sur les technologies de l'information et de la communication depuis les années 80 est porteuse d'indices sur l'expansion de ce champ disciplinaire et de l'intérêt grandissant de réfléchir sur la mise en forme de cette réalité. C'est dans cet esprit que plusieurs théoriciens, notamment Philippe Breton, se sont demandé de façon tout à fait légitime : « pourquoi, aujourd'hui, parle-t-on autant de la communication? »¹¹⁹ L'annonce d'une « nouvelle culture », d'une « révolution informatique », d'une « société de l'information » (Giddens), ou encore d'une « société de communication » (Leclerc, Breton), semble s'accompagner d'une promesse euphorisante par laquelle chaque individu serait une partie co-extensive du réseau informatique mondial, dans un synchronisme parfait uni planétairement. Récit qui laisse croire que l'ère Gutenberg est bel et bien derrière nous. En à peine quelques décennies, la synthétisation techno-économique de nos sociétés a contribué à gonfler l'échelle des échanges qui a atteint un seuil inédit. Alors que le virtuel a infiltré massivement le sort actuel de notre quotidien, l'éloge d'un ordre de la communication sans barrières, sans limites d'un côté, et de l'autre, sa formation comme profession, sont autant de bouleversements qui ne vont pas sans interrogations.

De concert avec « l'explosion de la communication », le moment présent du monde se caractérise par un certain consensus rationnel qui place au centre la question du temps. L'obsession du temps aujourd'hui coïncide avec une difficulté d'adaptation au temps : essayer de suivre, de s'adapter, de prendre son temps ou encore de le perdre, de le gaspiller, de le choisir, de le concilier, etc. La liste pourrait être longue, mais le problème demeure entier et s'incarne comme phénomène emblématique de notre ère : chercher à le vaincre à tout prix. On parle confusément d'une incapacité sociale d'en maîtriser les effets, faute d'être

¹¹⁹ Breton va même jusqu'à avancer une thèse beaucoup plus radicale qui est celle de l'utopie de la communication. Voir Breton, Philippe, *L'utopie de la communication : le mythe du « village planétaire »*, Paris : La découverte, 1997, p.8.

prise de vitesse. Prise, mais aussi éprise, paradoxalement. D'ailleurs, cette ivresse de la rapidité peut être reliée au développement de la mondialisation comme phase contemporaine d'appréhensions du temps. Les frontières incertaines du capitalisme mondialisé à l'heure d'Internet et les temporalités juxtaposées du politique aujourd'hui nécessitent de conduire une réflexion sur les conditions du temps présent sous l'angle des conditions de la communication. C'est là une manière de mieux comprendre l'importance accordée à la communication dans nos sociétés contemporaines et l'ampleur de ses effets dans une temporalité qui tend à se standardiser planétairement.

Une chose sur laquelle nous devons tout d'abord insister est que l'unification planétaire de la communication se pose comme une dissociation des rythmes et des lieux d'échange. Signe d'une domestication de l'espace et du temps hérité de la modernité. Giddens souligne cet aspect de désarticulation dans son analyse des « conséquences de la modernité ». Il va même jusqu'à dire que c'est la dislocation du temps et de l'espace qui a forgé l'extrême dynamisme de la modernité. Nous devons donc prendre acte que nous vivons aujourd'hui avec les réminiscences de ce partage et c'est dans cette perspective que nous devons replacer le phénomène de communication. La pensée de la communication en fonction du rapport au temps doit s'inscrire dans le continuum des transformations engagées depuis les élans des transformations modernes. Tel sera également le défi auquel nous devons répondre.

Cette approche sociologique et critique aborde donc la communication dans le lien étroit qui l'unit avec le temps. L'objectif est de faire ressortir les métamorphoses des pratiques culturelles capables de nous éclairer sur les racines et les perspectives de la situation politique actuelle. Pour réaliser un tel parcours, quatre grands axes de réflexions seront mis de l'avant afin de saisir l'importance accordée à la communication aujourd'hui.

Perdre son temps

Pour commencer, nous envisagerons une question, simple en apparence : qu'est-ce que je perds lorsque je perds mon temps? C'est la figure du flâneur qui sera le point focal de cet axe

pour nous aider à penser le temps et l'espace public aujourd'hui. Il s'agit d'une première réflexion sur la dimension politique du développement urbain dans un contexte d'ajustement des territoires.

Temps libre

La question du temps libre aujourd'hui sera l'objet du deuxième segment de notre étude. Nous proposons de regarder comment l'espace-temps de la marchandise contribue à rationaliser le temps dans son ensemble. Notamment le temps libre dans lequel l'illusion d'un temps retrouvé, un temps « pour soi » trouve refuge.

Temps réel

Comment ne pas penser la communication en termes de progrès, de performance technique? Parler de révolution à l'échelle mondiale en ce qui concerne Internet met en jeu deux questions fondamentales : est-ce qu'une économie du temps réel engage une nouvelle temporalisation de l'expérience sociale? Et de façon plus générale, que veut dire habiter le temps réel ?

Machine à communiquer

Un sujet nouveau, privé de son intériorité et qui se définit par son statut d'homme communiquant, un être qui de plus en plus connaît le monde, se connaît suivant une révélation par l'information. L'exploration de ses questions ouvrira la voie sur une réflexion qui portera sur l'homme en tant que machine à communiquer.

Perdre son temps

Une première difficulté irréductible au problème du temps aujourd'hui se présente de manière paradoxale, voire conflictuelle. Bien qu'il soit difficile d'identifier clairement ce que peut bien vouloir dire l'expression *perdre son temps*, cette formulation trouve une forte résonnance dans le langage de tous les jours. À travers ce choix de mots qui découpent, classe et qualifie les dynamiques sociales, la *perte du temps* signalée dans le discours contemporain accompagne un phénomène bien particulier de l'histoire que Lipovetsky décrit comme celui d'une « raréfaction du temps »¹²⁰. Ce sentiment général du temps qui semble s'anéantir – ou, du moins, s'appauvrir – coïncide, selon Lipovetsky, avec l'état d'un monde réduit tendancielllement à l'unidimensionnalité temporelle du présent. Le temps se raréfie parce qu'il se fonde sur sa seule qualité de pur présent. Déjà dans les années 1930, Jaspers en faisait état :

« Le passé ne compte plus, seul le présent immédiat. [...] Ses perspectives sur le passé et l'avenir se réduisent presque aux dimensions d'un pur présent. »¹²¹

L'impression contemporaine de compressions du temps et son appréciation comme signe de précipitation au changement ont parties liées intrinsèquement. Cette conjoncture de la temporalité dans laquelle l'expérience de perte se manifeste de la sorte semble être guidée par différentes contraintes. La plus familière, et sans doute celle au cœur des rythmes actuels, est l'efficacité et l'autonomisation technicienne au rythme de plus en plus rapide, en croissance toujours plus accélérée. D'où la notion de « présentisme » comme compression du temps et comme aboutissement d'une « accélération du temps »¹²². L'impression du temps qui s'accélère de la sorte n'est cependant pas une donnée nouvelle. Dans son ouvrage *Le futur passé*, Koselleck note ce phénomène alors que se constituent les racines mêmes de l'histoire moderne : « le temps qui s'accélère de la sorte empêche que le présent se saisisse comme

¹²⁰ Lipovetsky, Gilles, *Les temps hypermodernes*, Paris : Grasset, 2004, p.76.

¹²¹ Jaspers, Karl, *La Situation spirituelle de notre époque (1930)* (Trad. Jean Ladrière et Walter Biemel), Paris : Desclée de Brouwer, 1951, p.61.

¹²² Pour une définition plus soutenue du terme présentisme, lire la description de François Hartog dans *Régimes d'historicité*. Nous préférons toutefois le sens donné par Paul Zawadzki dans *Les équivoques du présentisme*, Esprit 6/2008, p.114-134.

présent, s'égare dans un futur où il faut aller chercher avec les moyens de la philosophie de l'histoire un présent qui se dérobe à toute expérience vécue. »¹²³ C'est dans le prolongement de ces idées qu'il faut comprendre le rapport présentiste où tout concourt à répondre fonctionnellement aux impératifs de l'économie moderne et surtout au temps frénétique qu'impose sa technique : « Dans notre société contemporaine, « perdre son temps » est devenu une faute face à l'injonction de la vitesse qui prétend nous soumettre au rythme de l'accélération des techniques. »¹²⁴ Serions-nous ainsi dans une forme accélérée de l'accélération de l'histoire? Serions-nous enfermé dans le passé du présent?

Les discours contemporains semblent ainsi se rejoindre sur l'idée selon laquelle l'accélération globale du temps est conforme à l'obsession généralisée d'aujourd'hui et à l'aspiration humaine de se réapproprier, de retrouver le temps perdu. Mais pour le perdre, et il est important d'insister brièvement sur ce point, il faut reconnaître le temps en fonction d'un postulat détaché d'une pure phénoménalité de l'expérience. C'est notamment ce que nous avons tenté d'illustrer lors de notre précédente étude sur les transformations du rapport au temps de la modernité des *Lumières*. Il faut comprendre le temps non pas comme un « en soi », mais un « pour soi », ce qui en dégage une dimension immanente à tout rapport au monde. C'est du moins la thèse défendue par Michel Lalonde dans sa réflexion sur l'objectivation moderne du temps¹²⁵, thèse à laquelle nous adhérons. Le monde moderne, si nous suivons l'explication de Lalonde, a ainsi transformé la notion de temps en celui de la contrainte, puisqu'objectivé, ce qui rend problématique toute forme d'inscription dans le temps. Nous aurons l'occasion d'y revenir. Pour revenir sur notre propos, *perdre son temps* est également synonyme de flâner et flâner, contrairement à « la dépossession produite par l'invasion du temps des hommes par le temps des choses »¹²⁶, est l'expression de la lenteur.

¹²³ Koselleck, Reinhart, *Le futur passé: contribution à la sémantique des temps historiques*, Paris : EHESS, 1990, p.32

¹²⁴ Rieusset-Lemarié, Isabelle, *La société des clones à l'ère de la reproduction multimédia*, Paris : Actes Sud, 1999, p.21.

¹²⁵ Lalonde, Michel, *La reconnaissance du temps : des sociétés archaïques à la société moderne*, Montréal : R. Davies, 1996.

¹²⁶ Zawadzki, Paul, *Les équivoques du présentisme*, op.cit. p.119.

Flâner

Au croisement des sciences sociales et de la conception de l'urbanité, les figures du flâneur chez Walter Benjamin, de l'étranger chez Simmel ou celle du passant chez Isaac Joseph illustrent, de manière convaincante, les distorsions des rythmes temporels en fonction de l'appartenance aux lieux et à l'espace. Selon leur mode d'investissement et de fréquentation, les lieux permettent notamment au flâneur – ou à l'inverse rendent problématiques – certains registres d'actions. L'exemple tiré d'un texte intitulé *Poésie et pensée abstraite* de Paul Valéry formule, de façon singulière, le problème associé aux rythmes et aux temporalités dans l'activité de flâner.

« J'étais sorti de chez moi pour me délasser, par la marche et les regards variés qu'elle entraîne, de quelque besogne ennuyeuse. Comme je suivais la rue que j'habite, je fus tout à coup *saisi* par un rythme qui s'imposait à moi, et qui me donna bientôt l'impression d'un fonctionnement étranger. Comme si quelqu'un se servait de ma *machine à vivre*. Un autre rythme vint alors doubler le premier et se combiner avec lui et il s'établit je ne sais quelles relations *transversales* entre ces deux lois (je m'explique comme je puis). [...] Alors, la sensation d'étrangeté dont j'ai parlé se fit presque pénible, presque inquiétante. »¹²⁷

L'œuvre de Paul Valéry appartient au registre de la littérature qui pose un regard inquisiteur sur les pensées de son temps et critique sur son appartenance au monde. L'inquiétude de Valéry, tel que l'on peut la palper dans cet extrait, est révélatrice en ce sens qu'elle fournit une explication claire d'une contradiction temporelle. Flâner, se délasser comme le dit Valéry, se contracte rapidement en une résistance quasi hostile. Une sorte de tension temporelle qui appelle à la dépossession. Ce diagnostic de Valéry est partagé par Walter Benjamin dans *Paris, Capitale du 19^e siècle*. Il relie cette tension au rétrécissement de l'expérience et à la sensation d'étrangeté. Comme l'allégorie baudelairienne, nous dit Benjamin, le flâneur pose un « regard dépaycé »¹²⁸ sur son environnement. Valéry décrit cette expérience comme une sensation d'étrangeté, presque inquiétante, ajoute-t-il. Car flâner, pour ce dernier, signifie se heurter à un anachronisme, à quelque chose d'à la fois rigide et

¹²⁷ Valéry, Paul, *Poésie et pensée abstraite* in *Variétés V*, Paris : Gallimard, 1984, p.139.

¹²⁸ Benjamin, Walter, *Paris, Capitale du 19^e siècle* in *Œuvres* (3t.), Paris : Gallimard, 2000, p.58.

d'incertain. Impression de désœuvrement semblable à celui d'un lecteur ou d'un spectateur de théâtre ou de cinéma, nous dit Agacinski :

« Chacun d'eux se plie au rythme d'un mouvement qui n'est pas le sien. En oubliant son propre mouvement, donc son propre temps, le flâneur épouse le temps des choses. [...] L'observateur contemplatif *perd son temps*, il n'a plus le temps à lui et éprouve l'absence de temporalité absolue. »¹²⁹

L'expérience du temps du flâneur signale ainsi une pénurie. Ce détour par la figure de Valéry n'avait pour intention première que de signaler un fait devenu évident aujourd'hui. Lipovetsky nomme ce phénomène « dualisation des manières de vivre »¹³⁰, manière de traduire, d'une certaine façon, la forme d'inadéquation des temps dans lequel l'homme doit se plier, se soumettre. L'expérience de la temporalité fournie par l'espace commun, celui de la ville pour ne citer que le plus exemplaire, se rattache donc de plus en plus à une expérience de l'étrangeté. Si la ville comme lieu d'événement politique a pu autrefois s'instituer comme lieu d'échange, lieu de rencontre, il semble aujourd'hui se caractériser comme lieu de passage, comme lieu de transition, sans véritable histoire, ce qui rend problématique le sens du politique.

Dans le même ordre d'idée, l'espace public de la ville fait actuellement la promotion d'un espace-temps bien particulier, que Dollé identifie comme celui d'un « temps neutralisé dans un espace sérialisé »¹³¹. Autre façon de dire qu'un nombre important de lieux et de territoires sont aujourd'hui réduits à la standardisation de ses composantes – celles de l'espace et du temps. Indice, encore une fois, de la dislocation de l'espace et du temps pour, en quelque sorte, produire un lieu rationnel, homogène, sans véritable possibilité de perdre littéralement son temps. Temps neutre dans un espace subdivisé, leur formation de dimensions vides rend ainsi problématique l'espace commun dans lequel une forme de communication peut s'exercer. Les meilleurs exemples qui traduisent l'uniformisation de l'espace et du temps

¹²⁹ Agacinski, Sylviane, *Le passeur de temps: modernité et nostalgie*, Paris : Seuil, 2000, p.63.

¹³⁰ Lipovetsky, *Les temps hypermodernes*, op.cit. p.76.

¹³¹ Dollé, Jean-Paul, *Le territoire du rien. Ou la contre-révolution patrimonialiste*, Paris : Lignes, 2005, p.118.

dans l'espace public aujourd'hui sont les interdits de flâner qui prolifèrent un peu partout, plus spécifiquement dans les centres commerciaux. Qu'est-ce que cela nous dit? Il est interdit de perdre son temps dans l'espace-temps du commerce, homogène, calculable. Devant ces immenses infrastructures urbaines instituées en lieux de rationalisation, ces lieux balisés par la marchandisation sont destinés à être rentabilisés, capitalisés. Il apparaît donc normal qu'en perdant leur temps, donc de l'argent pour faire écho au vieux dicton de Benjamin Franklin, les flâneurs aient déserté, bien malgré eux, ces lieux devenus vides, pour ainsi dire. Si on ne peut plus perdre *son* temps dans ces espaces, destinés à être rentabilisés donc contraires à la perte, on peut se demander, comme l'a fait Kundera :

« Ah, où sont-ils, les flâneurs d'antan ? »¹³²

¹³² Kundera, Milan, *La lenteur*, Paris : Gallimard, 1995, p.11-12.

Temps « libre »

Si nous avions posé la question « qu'est-ce que le temps libre? » à ceux là mêmes qui ont construit le concept moderne de liberté, ils auraient sans doute relégué cette question dans l'univers de l'abstraction. Si on part de l'idée que liberté s'oppose à nécessité, pour faire court, le concept de liberté moderne s'est déployé comme le passage d'un « en soi » à un « pour soi » posé en tant qu'objet de volonté. Volonté du sujet autonome, conforme aux attributs de l'être humain rationnel. C'est, du moins, l'expression quelque peu simplifiée de la manière dont les premiers protagonistes de la modernité l'ont reconnu. Or, il en va tout autrement lorsque nous posons la question du temps « libre » aujourd'hui.

La notion de temps libre présuppose au moins un autre temps. Un temps social abstrait – nous l'avons dit plus tôt – dans lequel le temps dit « libre » trouve un refuge momentané. Dollé définit ce temps social comme abstrait puisqu'il est constitué de « l'action humaine rationnelle, qui, bien qu'humaine, est certaine. »¹³³ Une certitude rattachée à ce que nous avons envisagé lors de notre second essai et qui semble être toujours déterminant aujourd'hui, c'est-à-dire la maîtrise du temps. Maîtriser le temps, pour compléter la réponse de Dollé, est l'apanage de l'action humaine quantifiable et mesurable du mode de production capitaliste qui construit et organise ce temps social. Ce même mode de production autour duquel s'est déployée la critique marxiste de l'exploitation du temps de travail et qui constitue une partie de notre modernité.

« De fait, ces temps marchands, qu'ils soient de jour ou de nuit, de la semaine ou du dimanche, ont pour caractéristique d'être dans la ville, c'est-à-dire que le temps marchand doit être en tout lieu partagé avec d'autres temps de la ville: ceux du travail, ceux du repos. Cette notion des temps partagés de la ville conduit à s'interroger sur l'adéquation du temps marchand et du temps urbain. »¹³⁴

Derrière la logique d'un système et d'un temps rationalisés qui exercent leurs gestes prescriptifs, l'homme est privé de *son* temps : « En substituant l'efficacité à la finalité, la

¹³³ Dollé, *Le territoire du rien*, op.cit. p.18.

¹³⁴ Metton, Alain, *Le temps du commerce sont-ils adaptés aux consommateurs?* in Paquot, Theiry, *Le Quotidien Urbain: Essais sur le temps des villes*, Paris : La Découverte & Syros, 2001, p.76.

raison calculable au sens commun, le temps devient quantité et puissance et non plus sens et intersubjectivité. »¹³⁵ Il en est privé parce qu'il n'a plus la possibilité de s'y inscrire, d'y laisser son empreinte. Il est enchaîné au temps opératoire qui le neutralise dans la durée; il s'aliène puisqu'il est dépossédé de *son* temps. Ainsi dépossédé, l'individu s'illusionne à retrouver *son* propre temps au sein d'une conception « libre » du temps. C'est la dimension *libératrice* du temps qui fait dire à Adorno que l'intégration du temps libre se fait maintenant sans difficulté :

« Les hommes ne voient pas à quel point ils sont privés de liberté là même où ils se sentent le plus libres, parce qu'ils font abstraction des règles imposées par cette absence de liberté. »¹³⁶

Adorno avait vu juste et son constat résonne toujours aussi fortement. L'abstraction sociale du temps, qu'impose notamment le travail, s'enracine dans une profonde inadéquation temporelle : ce n'est qu'après avoir été privé de liberté, c'est-à-dire après avoir rempli le temps par les contraintes du travail, que le temps devient libre. Ce n'est donc qu'à certains moments précis que les hommes ont accès à cette strate temporelle dégagée de nécessités extérieures, puisque théoriquement libre. Il n'est donc pas surprenant que le temps du travail aujourd'hui s'oppose de manière idéologique au temps libre. Il n'est pas non plus surprenant que de plus en plus de gens aujourd'hui cherchent du temps libre, du temps « pour soi », pour leurs aspirations individuelles. Ils cherchent à en acquérir pour l'égrener le plus lentement possible. Il s'agit, dans ce rapport de temporalité, de vaincre ce que Chaunu nomme l'« impérialisme du temps »¹³⁷.

C'est sans doute pour pallier les différents maux dans la temporalité qu'ont été créés les « bureaux des temps ». Réponse moderne contre l'impérialisme du temps, contre son paroxysme régulateur. Ces bureaux sont avant tout des lieux de « conciliation des temps », pour ultimement éliminer les contradictions existentielles de la vie sociale et de ceux qui *courent après le temps*. Harmoniser les différents temps en les conciliant afin de réduire au

¹³⁵ Zawadzki, *Les equivoques du présentisme*, op.cit. p.119.

¹³⁶ Adorno, T. W. *Temps libre* in *Modèles critiques : Interventions ; Répliques*, Paris : Payot, 1984, p.182.

¹³⁷ Chaunu, Pierre, *L'axe du temps*, Paris : Julliard, 1994, p.86.

minimum les formes d'inégalités sociales face au temps, tel est le grand défi de ces bureaux des temps¹³⁸. Sans entrer dans une vaste réflexion sur le sujet, il faut savoir que l'expression « bureaux des temps » en a laissé plusieurs perplexes, notamment par le fait que ces lieux sont sans murs ni guichets : ils sont virtuels. Rien d'étonnant aujourd'hui, mais reste à comprendre maintenant cette requête sociale d'administration du temps comme s'il s'agissait, d'un point de vue gestionnaire, de disposer du temps comme d'une matrice exploitable à des fins individuelles. Indice, encore une fois, d'une conception abstraite d'emploi du temps, puisque maîtrisé et maîtrisable.

« Ce temps-emploi du temps suppose et impose une domestication de la temporalité dans son écoulement même. »¹³⁹ Si nous observons de plus près ce phénomène, celui d'une administration organisée autour de la problématique du partage du temps, il semble que ce soit la « qualité de vie » qui préoccupe une majorité d'individus aujourd'hui. À notre avis, cette locution sans véritable fondement éclipse ce qui est déterminant dans la façon de concevoir le temps maintenant, un temps saisi comme phénomène extériorisé, objectivé pour en disposer de manière propre et individuelle. Les gens sont aujourd'hui de plus en plus préoccupés de concilier vie familiale, vie personnelle et responsabilités professionnelles, ce qui favorise l'aspiration à une plus grande synchronisation des différents temps de la vie quotidienne, notamment le temps libre que notre société accorde massivement aux loisirs. Pour résumer, ce sont donc les contradictions liées au temps social abstrait qui engendrent la rationalisation du temps et notamment celui du temps libre.

C'est dans cette même lutte de conciliation et de rationalisation des temps que « la civilisation industrielle moderne accentue non seulement le besoin général de loisir, mais en modifie profondément le sens et l'organisation »¹⁴⁰. Si le temps libre aujourd'hui se conjugue en temps de loisir, la culture quant à elle devient synonyme de divertissement. Dans un ouvrage phare, *La crise de la culture*, Arendt a pointé cette difficulté relativement nouvelle dans nos sociétés :

¹³⁸ Voir par exemple le cas de la ville de Rennes, <http://www.site.rennes.fr/temps/page.php?rub=1>

¹³⁹ Dollé, *Le territoire du rien*, op.cit. p.63.

¹⁴⁰ Chesneau, Véronique, *Les supermarchés du loisirs* in *Cités*, Paris : PUF, 2001/3 – no.7, p.96.

« Le temps du loisir ne sert plus à se perfectionner ou à acquérir une meilleure position sociale, mais à consommer de plus en plus, à se divertir de plus en plus. (...) Tout se passe comme si la vie elle-même sortait de ses limites pour se servir de choses qui n'ont jamais été faites pour cela. »¹⁴¹

Le point soulevé par Arendt est le suivant : la transformation du temps libre en temps de loisirs, ce dernier dominé par une frénésie consuméristes, dégage une économie du temps dans laquelle l'histoire et la politique s'opacifient, rendant difficile la mise en forme d'un récit collectif. *L'attitude de la consommation*, dans le cadre du temps libre, suppose une rationalisation du temps que l'individu, ainsi conscient de sa rareté, doit également maximiser, rentabiliser. C'est ce qui peut faire dire à Arendt que « l'attitude de la consommation implique une ruine de tout ce à quoi elle touche. »¹⁴² L'usure de la culture, telle que pensée chez Arendt, s'inscrit elle-même dans une brèche du temps. Le titre original anglais de son ouvrage est révélateur : *Between past and futur*. Dans l'intervalle entre le patrimoine de la tradition qui s'épuise et l'*infigurabilité* de l'avenir, une société de consommateur de son temps libre implique, selon Arendt, que chaque homme doit en quelque sorte redécouvrir perpétuellement l'activité de pensée, non sans appeler à l'effondrement de la culture comme l'affaissement de la capacité des hommes à entrer dans l'action politique.

¹⁴¹ Arendt, Hannah, *La crise de la culture*, Paris : Gallimard, 1972, p.270.

¹⁴² *Ibid.* p.270.

« Temps réel »

L'adhésion de nos sociétés à une économie du « temps réel » constitue un moment privilégié de notre histoire. La rapidité et la fluidité avec lesquelles la notion de « temps réel » a conquis les discours méritent qu'on aborde ce phénomène de façon singulière. La science de l'information et de la communication le traite comme l'ultime actualité historique planétaire. Les systèmes informatiques « temps réels », de leur côté, opèrent déjà massivement dans le secteur de la nouvelle économie au travers du besoin, toujours croissant, du traitement et de l'acheminement de l'information. On observe la montée en puissance du « temps réel » aujourd'hui de manière également paradoxale, c'est-à-dire conjointement au développement de son espace qui, lui, est virtuel. Virtualité commandée par un mouvement mondial, celui d'Internet, et qui échappe à toute géographie conventionnelle. C'est dans cette immense célébration que plusieurs, comme Schneider dans *La civilisation Internet*¹⁴³, parlent de révolution, au point d'introniser la société actuelle dans une nouvelle ère, dans une nouvelle civilisation. Voyons un peu plus en détail ce dont il est question.

L'idée de « temps réel », bien qu'apparue récemment dans le langage commun, possède tout de même un ancrage sociohistorique. Avant même que l'idée de « temps réel » ne fasse irruption, une vaste littérature médiologique du *direct* a précédé ou a permis d'accueillir un concept comme celui du « temps réel ». Mais ce n'est que depuis quelques années que le terme a gagné en popularité, presque exclusivement en fonction du développement d'Internet. Bien que la promotion universelle du temps dit « réel » soit conforme aux caractéristiques du régime présentiste, nous pourrions affirmer, sans trop nous tromper, qu'elle les dépasse largement. Nous avons eu à le faire remarquer en début d'article, les dernières décennies du 20^e et la première du 21^e siècle s'enracinent dans une histoire du présent, un présent omniprésent sans véritable horizon autre que sa seule dimension d'immédiateté. Écoutons l'explication de François Hartog à ce sujet:

¹⁴³ « Cette Révolution Internet n'est en rien comparable à la révolution industrielle, comme on le prétend souvent. Il s'agit de la découverte d'un nouvel espace qui fera date dans l'histoire de l'humanité. » Schneider, Bertrand, *La civilisation internet : entreprises, éducation, gouvernances*, Paris : Economica, 2000, p.3.

« Aujourd'hui, la lumière est produite par le présent lui-même, et lui seul [...] Faut-il estimer que la distance entre l'expérience et l'attente s'est à ce point creusée qu'elle est allée jusque dans la rupture ou que nous sommes, en tous les cas, dans un moment où les deux catégories se trouvent comme désarticulées l'une par rapport à l'autre? »¹⁴⁴

C'est dans cette transformation du rapport au temps, cette dislocation entre expérience et attente qu'il faut saisir l'importance accordée aujourd'hui à l'instantanéité promue par le concept de « temps réel ». C'est également un bon point d'entrée pour mettre en perspective les logiques contemporaines de la durée.

Il est étrange de constater que l'émergence d'un temps dit « réel » fasse irruption précisément par le fait que les espaces qui lui sont rattaché représentent les lieux de rupture et de négation par excellence. « Ceux-ci sont des espaces globaux régis par le temps réel, immédiats du monde devenu mondialisé. »¹⁴⁵ Internet suppose une spatialité des lieux hors d'un cadre spatial. C'est au sein d'un tel environnement qu'une actualisation sans rupture, sans pause, avec des débits d'information toujours plus importants, inaugure un « temps réel », un temps synchronisé à l'échange d'information ultrarapide. C'est en somme ce qui constitue une grande partie des communications aujourd'hui. Internet représente donc la médiation qui supprime toutes les autres médiations. C'est dans cette même perspective qu'Internet, saisi dans son ordre temporel, s'inscrit parfaitement dans une crise du temps actuel. Nous pouvons parler de destruction virtuelle, mais dont les conséquences sont bien réelles. L'expérience du « temps réel », c'est l'expérience du temps sans attente. C'est au fond un temps sans durée, un temps qui abolit le temps.

À travers ce vaste processus de négation du temps, dans lequel le présent se renouvelle sans cesse, dans un flux d'actualisation et de reproduction constante en tous lieux, l'ubiquité des actions en « temps réel » est bel et bien le symbole de la crise de médiation en jeu à l'heure actuelle. Il n'est donc pas surprenant que dans le déluge de la communication on célèbre aujourd'hui conjointement l'ère des accès où l'immédiat, l'instantané et l'interactif

¹⁴⁴ Hartog, François, *Régimes d'historicité : présentisme et expériences du temps*, Paris : Seuil, 2003, p. 218.

¹⁴⁵ Lemos, André, *Villes et cyberculture. Information et communication dans un nouveau « modèle d'intelligence collective appliqué aux cybervilles »* in *Sociétés*, no.79, 2003/1, p.123.

sont les maîtres mots. Le processus de « désintermédiation » à l'œuvre actuellement s'inscrit parfaitement dans une logique où le « temps réel » s'institue comme un temps sans attente, immédiat, et dans lequel l'interactivité est devenue la source de cette nouvelle économie du temps. Le développement de l'interactivité en tant que phénomène de communication peut et doit être saisi comme phénomène politique – ou à l'inverse, d'abolition du politique – dans lequel se manifeste le rapport au temps actuel. Le besoin de synchronie pour la diffusion de messages en flux continu constitue le parachèvement d'un temps commun expérimenté dans l'espace électronique, celui du partage qui s'effectue de manière virtuelle et simultanée.

« Synchrony is not con-temporality, but a-temporality; a purely analytical space in which the temporality immanent to the objects of inquiry is repressed. »¹⁴⁶

L'interactivité, dans le monde actuel, est ce qu'expérimente l'individu et ce qui fait sens pour lui. Sens dans le partage « transparent », tous azimuts, où l'utilisateur prend part aux mobilisations tout en étant immobile. Un exemple parmi tant d'autres : pour les jeux olympiques de 2008 à Pékin, il était possible de *cybermanifester* avec des semblables virtuels. Il n'y avait qu'à choisir un slogan pour aussitôt être au cœur du cyberrassemblement. Portrait pour le moins questionnable de l'action politique à l'ère du virtuel et de l'interaction.

C'est dans ce même milieu conducteur d'Internet que l'individu devient « une articulation intermédiaire, transitoire. »¹⁴⁷ Il compose lui-même le milieu conducteur des réseaux de communication pour favoriser une propagation épidémique de l'information¹⁴⁸. L'engouement pour les réseaux sociaux sur le web ne serait, en ce sens, que l'infime pointe du phénomène. À l'âge des réseaux, les individus-usagers, mus par la représentation du virtuel et dans un flux communicationnel incessant, « deviennent ainsi, mi-vivants humains, mi-prothèses de communication, des sortes d'animaux-machines que n'avait pas prévus Descartes, [...] cherchant dans leur prothèse communicationnelle la sensibilité qu'ils ont perdue. »¹⁴⁹ Rapport au corps qui, pour répondre au besoin des enjeux sociaux relatifs aux

¹⁴⁶ Osborne, Peter, *The Politics of Time: Modernity and Avant-Garde*. Londres : Verso, 1995, p.27-28.

¹⁴⁷ Levy, Pierre, *World philosophie*, Paris : Odile Jacob, 2000, p.46.

¹⁴⁸ On emploie le terme *viral* pour désigner une forme de propagation de la communication web aujourd'hui.

¹⁴⁹ Dollé, *Le territoire du rien*, op. cit. p.98.

innovations techniques, se déshumanise. Enveloppe intermédiaire d'une présence à distance, transitoire au point où certains envisagent le futur du réseau informatique comme une « extension du système nerveux ». ¹⁵⁰ L'homme de demain sera-t-il numérique, sophistiqué, un androgyne informationnel renonçant à la rencontre et à la présence physique? « Comment résister à la séduction du temps réel sans la difficulté de la présence d'autrui? À la volupté de se mouvoir dans un espace-temps sans durée, homogène, rationnel, sans aspérités qui n'a rien de commun avec le temps humain toujours différencié. » ¹⁵¹

¹⁵⁰ Schneider, *La civilisation internet*, op. cit. p.89.

¹⁵¹ Sicard, Marie-Noële, *Nouvelles technologies et communication* in *L'Année sociologique*, 2001/2, Vol.51, p. 429-437.

Machine à communiquer

Ce phénomène que nous venons de décrire présente donc un être humain nouveau qui fait l'apologie d'une pensée rationnelle et d'un libéralisme à outrance qu'il tire essentiellement des valeurs qui lui sont proposées de l'extérieur. Un exo-environnement promu par la virtualité. En plus d'être le moteur d'une transformation de la communication sociale et humaine, la suppression d'une forme de connaissance émanant d'une intériorité propre, d'une conscience d'être, vient modifier la conception même du vivant. Valéry situe cette dernière dans l'inadéquation perpétuelle des faits immédiats lorsqu'ils se présentent à nos sens :

« Dans un ordre de faits plus immédiat, et sans la moindre métaphysique, ne constatons-nous pas que nous vivons familièrement au milieu des variétés incomparables de nos sens, que nous nous arrangeons, par exemple, d'un monde de la vue et d'un monde de l'ouïe, lesquels ne se ressemblent en rien, et nous offriraient, si nous y pensions, l'impression continuelle d'une parfaite incohérence? »¹⁵²

Valéry croit que le savoir véritable ainsi réduit à une connaissance pratique des actions extérieures viendrait falsifier et multiplier les contradictions intérieures, sentimentales, sensibles à ce que l'on peut percevoir. À travers ce foisonnement de réponses, synonyme d'incertitude, l'homme rassemble sa conviction profonde qu'il existe selon des modalités universelles qui le placent ainsi dans un rapport communicant, d'échange d'informations que tous pourraient décoder, sans ambiguïté, sans interposition de forme subjective. Il pourrait ainsi manipuler, décomposer, dissocier tout, lui-même, avec grâce.

Cette figure semble trouver refuge dans la conception cybernétique du monde tel que proposé chez Wiener. Le vivant, pour le mathématicien, est une réalité décomposable en parcelles élémentaires qui peuvent à la limite être observées indépendamment sous la lentille du microscope. Par contre, comme le mentionne Valéry, « le microscope ne montre pas ce qui harmonise les divers points et les divers moments de cet avancement périphérique

¹⁵² Valéry, Paul, *L'Homme et la coquille* in *Variété V*, Paris : Gallimard, 1948, p.37.

simultané. »¹⁵³ Il n'est donc pas étrange pour Wiener de parler de l'humain comme un modèle divisible que l'on peut étudier et reproduire allègrement :

« Il n'existe pas de ligne fondamentale absolue de démarcation entre les genres de transmission utilisables pour envoyer un télégramme d'un pays à un autre et les genres de transmission possibles théoriquement pour un organisme vivant tel que l'être humain. »¹⁵⁴

Pour Wiener, l'être humain serait un corps-machine, une enveloppe composée matériellement et sans conscience propre. Cette conception de l'humain court-circuite donc l'idée d'une identité fondée en soi pour ne laisser que des traces d'informations, des bribes de données décodables et manipulables à l'infini. Dans une radicalité absolue, l'homme de Wiener serait le relais d'une parfaite communication qui échangerait librement l'information, et ce, en parfaite symbiose au processus de transmission. Son corps entier deviendrait le silence d'un échange « véritable », l'intermédiaire, la troisième personne (il) qui s'anime à travers « l'acceptation générale d'une extension de l'idée de communication aux machines. »¹⁵⁵

L'homme pensé, ou devrait-on dire, conçu comme machine à communiquer a également fait l'objet d'une synthèse similaire chez Pierre Schaeffer, électroacousticien et auteur de l'essai « Le mythe de la coquille », faisant ainsi écho au texte de Valéry qu'il cite lui-même dans cet ouvrage¹⁵⁶. Dans sa démonstration des mécanismes radiophoniques, Pierre Schaeffer s'inscrit directement dans l'âge du machinisme qui proclame un homme composite dont la machine serait l'extension par excellence des sens humains :

« Il ne s'agit plus seulement de machines à faire, mais de ces machines à sentir qui donnent à l'homme moderne un tact, des oreilles, des yeux infatigables, des machines dont il peut attendre qu'elles lui donnent à voir, à entendre, à toucher ce que jamais ses

¹⁵³ *Ibid*, p.34

¹⁵⁴ Wiener, Norbert, *Cybernétique et société*, Paris : 10/18, 1954, p.141-144 in Breton, *L'utopie de la communication*, op.cit. p.52.

¹⁵⁵ *Ibid*, p.57

¹⁵⁶ Cet essai fait partie de l'ouvrage plus général intitulé *Machines à communiquer. Genèse des simulacres*, Paris : Seuil, 1970 p.92.

yeux ne lui eussent montré, ses oreilles ne lui eussent fait entendre, à toucher ce que jamais ses mains ne lui eussent fait toucher. »¹⁵⁷

Face à ce qui apparaît être une limitation des sens, et *a fortiori* un obstacle à une pleine connaissance du monde, l'homme moderne chez Schaeffer est exhorté à substituer l'*homme-en-soi* pour se laisser traverser par l'efficacité foudroyante du progrès de la machine. Pour l'auteur de la *Symphonie pour un homme seul*, ceci « affirme la possibilité de l'échange et du dialogue véritable »¹⁵⁸ où l'homme ainsi libéré d'une masturbation de lui-même, se fait révéler la connaissance du monde extérieur en se taisant, en étant immobile, en substituant *sa jouissance profonde du rapport*. Il peut ainsi, conformément à cette solitude silencieuse, se connecter virtuellement à la toile de l'universalité consentie dans ce qu'il qualifie être une parfaite communication.

L'homme, pensé en tant que machine à communiquer, se positionne donc de plus en plus dans un état d'insularité malgré la liaison virtuelle aux autres. Il nous apparaît ici légitime d'interroger les conséquences de ce rapport qui le dépouille de ses capacités sensibles et qui le place en contact interposé pour disposer d'une connaissance du réel. Une partie de cette interrogation se situerait dans l'échec de la pensée contemporaine occidentale de se substituer à une conception objectivée du temps qui transforme le présent en quelque chose d'instantané et de perpétuellement subi. L'esprit d'immédiateté qui édifie l'homme au sol d'un présent immuable entraîne inexorablement un amenuisement de sa capacité de surplomb temporel.

¹⁵⁷ *Ibid*, p.92.

¹⁵⁸ *Ibid*, p.92.

Conclusion

L'axe de la communication développée au cours de cette recherche a été inspiré d'une sociologie des formes de temporalité présentes au cœur de la condition politique actuelle. L'objectif était de présenter quelques éléments, solidaires entre eux, pouvant nous informer sur les mutations de l'organisation du monde humain-social actuel. Bien entendu, la distance historique et culturelle rend difficile un diagnostic précis des conditions de possibilité du politique. Il en va de même lorsque vient le moment d'articuler le problème du rapport au temps actuel. Quoi qu'il en soit, notre démarche devait d'abord et avant tout signaler que l'expérience de la communication aujourd'hui, contrairement à une vulgate généralement répandue, n'est pas la source des bouleversements temporels qui agitent politiquement et socialement nos sociétés. La communication cristallise un certain rapport au temps présent et non l'inverse. Ces sont les transformations du rapport au temps, saisis dans leur articulation historique moderne, qui ont créé l'armature de l'espace dans lequel la communication, telle que vécue et appréhendée aujourd'hui, a pu se développer de la sorte. C'est dans cette perspective que nous pouvons affirmer qu'il ne s'agit pas d'un rapport nouveau, en rupture avec un mode d'être-au-temps qui le précède.

Le rapport au temps véhiculé par le modèle de la communication nous a ainsi aidé à penser les contradictions de notre formation sociale, politique et culturelle sous la loi du temps. Nous avons eu à le montrer, l'expérience du temps semble correspondre aujourd'hui à une forme d'incapacité à en maîtriser les effets, et ce, depuis le geste quotidien. C'est en ce sens qu'il faut comprendre les distorsions temporelles du flâneur, par exemple, lorsqu'il perd son temps. *Perdre son temps* est l'expression ambivalente et anachronique de notre modernité. Tout comme celle du temps libre. Dans ces deux cas, comme nous avons tenté de le démontrer, le rapport au temps dans le sentiment de perte et dans celui de la redécouverte fait appel au paroxysme régulateur du temps face auquel l'individu doit se plier. Si flâner peut être envisagé comme une dérive urbaine de choc des lieux et de choc des temps, le temps libre se présente de manière analogue, c'est-à-dire de manière tout aussi conflictuelle. Équivoques du présentisme, comme le dit Zawadzki.

Mais pour jouir davantage de temps libre, il faut bien savoir gérer ses temps. L'apparition des bureaux des temps, pour palier les vies désynchronisées, est caractéristique d'un certain rapport au temps aujourd'hui : temps perçu comme une ressource abstraite et exploitable potentiellement, d'où l'idée à peine saugrenue de l'administrer. On laisse ainsi croire qu'une pluralité des temps existe parce qu'il y a absence de conciliation. Conciliation avec quel temps? Le temps réel? Le « temps réel », d'un point de vue actuel, est la forme circonscrite du temps et de l'expérience historique. La structure du « temps réel » crée l'instantané de l'instant, la répétition du nouveau sur lui-même. Elle fonde un « à-présent » comme présent historique qui se succède dans une forme « vide » de chronologie. Un temps standardisé établi comme médium de synchronisation des actions à l'échelle mondiale et que les technologies de l'information rendent possible. Du moins d'un point de vue technique. Une forme d'histoire globale également, coagulée dans une masse d'informations. C'est au fond la critique de l'histoire universelle de W. Benjamin. L'instantanéité de la communication implique de se mouvoir dans un espace-temps homogène – et non pas sans durée – qui va de pair avec un « en commun » exorbité non pas hors du champ de la Terre, comme l'avait pensé Arendt, mais dans le virtuel. C'est précisément dans cette « fracture numérique » qu'il y a banalisation du sujet en temps réel.

L'utopie d'une communication qui regroupe toutes les autres communications, où les vitesses seraient parfaitement synchronisées, à grands débits, sans interruption, trouve son fantasme dans le « temps réel ». Temps de l'actualisation qui renouvelle sans cesse les données de son propre modèle. Le « temps réel » n'a de signification que parce que nous nous situons dans un rapport au temps présentiste, c'est-à-dire un temps de l'actuel jonché d'« à-présents » sans véritable présence – donc sans histoire, parce que prisonnier du présent – puisqu'entièrement livré à l'espace de représentation fourni par le virtuel d'Internet. Autrement dit, l'individu d'Internet à l'âge des réseaux se réduit, tout comme le propre de son espace-temps, à l'indifférencié. C'est d'ailleurs le prolongement du paradigme unificateur imaginé par le père de la cybernétique : une société de communication unie dans le consensus rationnel d'une libre circulation de l'information. « Tout le monde, sans

exception, fait partie de la société de communication, puisque la vigueur de cette société tient justement à sa capacité de libérer les forces communicationnelles qui sont en son sein. »¹⁵⁹

Pluralité des temps?

L'individualisation des moyens de production dont Internet fournit la possibilité par excellence aujourd'hui va de pair avec l'individualisation du rapport au temps. C'est en ce sens que la multiplicité des temps qui structurent les temps sociaux aujourd'hui se pose en termes de constantes conflictualités. Toutefois, même si les sociétés occidentales semblent raboter les particularismes, l'hypothèse d'une ontologisation plus globale du temps, pensée notamment à travers l'obsession du « temps réel », nous éclaire sur une nouvelle forme de contrainte temporelle qui anime nos sociétés. Cette tendance accrue à rechercher le temps perdu ou encore le credo social d'adaptation au changement – d'où le sentiment tragique de l'urgence largement répandu aujourd'hui –, indique une extériorité adjacente à l'expérience de la durée vécue aujourd'hui. Lipovetsky avait vu juste dans sa manière de décrire ce sentiment de « dualisation des manières de vivre ». Manière originale de décrire ce combat dans lequel l'individu contemporain prétend gérer son temps en fonction d'une régulation temporelle rigidifiée, fixe et sans appel. Pourrions-nous même penser que le temps aujourd'hui, le « temps réel » notamment, par sa commande venue de l'extérieur, consacre un retour à un monde caractérisé par l'hétérogénéité de ses temps? Cela irait à l'encontre de l'hypothèse de Dollé voulant que depuis la « mort de dieu », « le temps humain ne procède plus de ce qui lui est extérieur »¹⁶⁰. Or, l'action corrosive du temps où les choses nous apparaissent rapidement étrangères, révolues par le décret du temps qui s'actualise sans cesse et à des vitesses vertigineuses, indique un rapport au temps distancé, côte à côte avec l'expérience humaine vécue. Cette dernière ayant un rythme et une vibration différente ou en apparente dichotomie avec la temporalité inflexible d'un « réel » dictée de l'extérieur.

Mais est-ce qu'en revanche « l'obsession du temps réel déréalise »¹⁶¹, comme l'insinue Zawadzki ? La réponse à cette question semble déjà être à l'œuvre aujourd'hui, et ce, bien

¹⁵⁹ Breton, *L'utopie de la communication*, op.cit. p.59.

¹⁶⁰ Dollé, *Le territoire du rien*, op.cit. p.14.

¹⁶¹ Zawadzki, *Les équivoques du présentisme*, op.cit. p.119.

avant l'obsession du temps réel qui poursuit, en quelque sorte, ce vaste mouvement de déréalisation. Déréalisation qui trouve un fort écho dans la montée de l'insignifiance enclenchée depuis plusieurs décennies et qu'a décrite Castoriadis au sujet de la situation politique contemporaine. Du point de vue de l'expérience que l'on a du temps, si l'expression de la réalité du temps se module de manière systématique comme une structure dégagée du rapport au monde social humain, dans une forme de partage radical où l'humain n'a d'autre choix que de s'adapter et de concilier, il apparaît normal, dans ce cas, que le relativisme politique et le désintérêt à l'égard de l'action politique y trouvent bon compte. Il est normal aussi que dans cette nouvelle temporalisation de l'expérience sociale, qui est celle du changement toujours plus rapide et toujours plus immédiat, le rapport au pouvoir dans la société du nouveau perde de son importance. Même si nous communiquons davantage. Car l'esprit d'immédiateté se conjugue avec la chute de l'expérience de raconter. Et cette dernière, comme symbole de communication, est inséparable de la réduction drastique de l'expérience du temps. W. Benjamin le dit admirablement lorsqu'il décrit cette « nouvelle barbarie » où « construire avec peu » est devenu le moteur même du développement de nos sociétés. Construire avec peu est la commande d'une déritualisation du monde, d'une démission de la pensée qui appelle son administration. Cette chute est l'oubli fondateur d'une « société tout simplement sans aveu »¹⁶², une forme d'amnésie quasi volontaire dans laquelle l'absence de philosophie crée une culture de l'arbitraire et un monde de *fait*.

¹⁶² Vadeboncoeur, Pierre, *Trois essais sur l'insignifiance; suivi de Lettre à la France*, Paris : A. Michel, 1983, p.27.

CONCLUSION

CONCLUSION

Le temps fascine. D'un côté, il se présente comme « savoir immédiat pour tout homme qui y pense »¹⁶³ ; de l'autre, la formulation d'un discours sur sa véritable consistance semble vouée à l'interprétation momentanée de ses apories. La donnée n'est pas nouvelle; nous avons eu la chance en tout début de recherche d'effleurer le commentaire d'Augustin sur la nature du temps. Interrogation qui semble toujours d'actualité si l'on se fie à l'abondance des ouvrages le citant, le réclamant, d'une certaine façon. Ce qui laisse croire que la question du temps s'actualise sans cesse, renouvelle sans cesse les données de son propre problème. « Découverts dans l'architecture temporelle, les problèmes sont donc énoncés et pensés en fonction de l'expérience que l'on a du temps, modulé toutefois par les croyances et les représentations dont il fait l'objet pour autant qu'elles soient connues et assimilées. »¹⁶⁴ C'est pourquoi cette courte étude sur le temps se limite essentiellement à un diagnostic du passé dans notre présent ainsi que d'une reconnaissance du temps de l'actuel de manière à en mesurer les effets.

Mais lorsque vient le moment d'articuler le problème du temps, l'unité anthropologique qui en forme l'expérience, la réflexion moderne rencontre plusieurs difficultés qui existent précisément du fait qu'elles sont elles-mêmes soumises aux exigences et aux conditions de la temporalité. De la façon la plus naturelle, cette contrainte entraîne, définit, recouvre voire même contredit le caractère fondateur de la temporalité en tant que structure de l'expérience et des pratiques sociales. Envisager le temps comme objet de réflexion contribue ainsi à établir dès le départ un postulat paradoxal. En effet, penser le temps comme *objet* signifie lui reconnaître une dimension dégagée du rapport au monde, immanente en quelque sorte. Mais conséquemment, c'est dans cet écart, cette ostensible extériorité symbolique du temps que l'on peut rendre des tensions qui s'imposent aujourd'hui.

¹⁶³ Boutang, Pierre, *Le temps : essai sur l'origine*, Paris : Hatier, 1993, p.4.

¹⁶⁴ Pomian, Krzysztof, *L'ordre du temps*, Paris : Gallimard, 1984. p.254.

Temps du mémoire-temps

À la façon de l'ouvrage de Pomian, *L'ordre du temps*, le temps est dans ce mémoire objet d'histoire¹⁶⁵. De manière complémentaire, nous pourrions ajouter que ce mémoire est temps. Il représente une réflexion actuelle, posée de manière renouvelée, sur l'expérience du temps présent. Réflexion qui comporte les aspects d'une critique directement issue du lot de notre modernité, car c'est en prétendant avoir une conscience plus juste du rapport qu'il institue que nous pensons pouvoir « contrer », d'une certaine manière, son adversité. Tel était, en filigrane à la lecture, l'objectif implicite de ce mémoire.

La physionomie indécise du temps aujourd'hui exige le recul historique dans la longue durée pour rassembler les repères intellectuels permettant d'éclairer les conditions nouvelles de l'être-ensemble, conditions dans lesquelles, rappelons-le, la communication joue maintenant un rôle important. Tâche pour le moins problématique dans le cadre d'un mémoire. C'est pourquoi nous avons choisi de mettre côte à côte certains archétypes de temporalisation de l'expérience sociale pris ponctuellement dans le temps. C'est pourquoi aussi, suivant cette démarche, nous avons tenté de ne pas donner aux termes une rigidité excessive, toute tentative de reconstruction historique étant hasardeuse. Toute recherche dans l'archéologie du savoir pose le problème de la lettre simultanément au problème du sens, le problème de l'histoire à celui de la foi.

Les trois chapitres d'histoire exposés dans cette recherche proposaient de mettre à l'essai une idée maîtresse : celle du basculement de la connaissance de l'espace et du temps. Bien que nous nous sommes davantage attardés à situer le problème du temps de manière plus globale, le sillon de l'histoire montre que le problème de l'espace est indissociable de celui du temps. Le temps réel qui se lie à l'espace virtuel en est sans doute l'expression paroxystique.

¹⁶⁵ « Le temps est dans ce livre objet d'histoire », *Ibid*, p. XII.

Quelques réflexions d'ensemble

Dans le cadre d'un mémoire en communication, il était important pour nous de ramener le cadre de nos réflexions vers le contemporain. Ces trois regards sur l'histoire, saisis dans la longue durée, avaient donc pour objectif de montrer que les différents combats des temps ont aujourd'hui un terrain pour les accueillir. Les rythmes du politique n'apparaissent pas *ex nihilo*. Ils accompagnent – ou est-ce l'inverse?, créent – les soubresauts, les tensions de l'histoire. C'est pourquoi nous pouvons affirmer que nous nous situons dans la continuité de phénomènes et donc que la communication, au sens large et à des degrés variables, tire sa vitalité de contingences historiques. D'où l'importance d'essayer de comprendre l'ampleur de la communication aujourd'hui dans le continuum des transformations engagées depuis la modernité. La communication est donc le symptôme de notre ère du temps et non pas une irruption dans l'histoire collective.

Dans un autre ordre d'idées, un certain nombre de données ont été volontairement mises de côté pour réaliser cette étude. Certaines d'entre elles auraient notamment pu faire l'objet de mémoires distincts. Nous pensons entre autres au tribut de l'histoire noé-testamentaire sur la conception chrétienne du temps. Nous pensons également au temps de la démocratie, celui autour duquel gravitent l'État et les voies de son exercice. Notre focus sur une tendance plus générale des rapports au temps n'avait ni de vocation synthétique, au sens large, ni de prétention à récuser une histoire complexe dans laquelle nous nous inscrivons. Quoiqu'il en soit, nous désirons tout de même faire un rapide survol des trois essais qui constituent ce mémoire, un retour sur quelques composantes théoriques clés.

Essai 1

« Hétéronomie et hétérogénéité des temps » est sans aucun doute le résumé le plus succinct que nous puissions tirer de ce premier essai sur le temps chez les Grecs de l'antiquité. Pour un observateur moderne, la question du temps dans l'Antiquité trouve une série de réponses à travers un ensemble de données périphériques qui sont parvenus jusqu'à nous à travers un filtre. Comme l'affirme Vernant, « nous ne les [grecs] surprenons pas à

l'improviste, nous les voyons comme ils ont eux-mêmes choisi de se montrer. »¹⁶⁶ La difficulté de traiter le sujet est donc accentuée, d'autant plus que, comme nous avons tenté de le démontrer avec des exemples pris chez Thucydide, dissocier histoire et narration relèverait presque d'une erreur philologique.

À la lumière des données présentées, la conception cyclique du temps dans l'hellénisme semble en tout point opposée au temps saisi comme effectivité historique. Chez les Grecs, l'action des dieux est dans le monde, donc dans le temps. C'est pourquoi « les Grecs ne peuvent concevoir que la délivrance puisse résulter d'un acte divin accompli dans l'histoire temporelle. »¹⁶⁷ L'axe temporel ascendant et continu ne pouvait donc faire de sens pour un Grec. C'est toutefois l'écroulement progressif de la cosmogonie grecque qui aurait sans doute contraint les penseurs de l'ère chrétienne à établir une conception de l'histoire et du temps historique basée sur une toute autre trame.

Essai 2

Notre second essai devait s'instituer comme une critique moderne de la modernité. Il était orienté du point de vue de l'histoire comme nouveau paradigme d'organisation des sociétés humaines. De toute évidence, l'historicité l'a emporté comme mode de compréhension de soi. Mais une fois introduite, et c'est là une chose sur laquelle nous devons insister, elle a rapidement été contrainte à redéfinir l'ordre du temps qu'elle a institué, au nom même de son principe. C'est à la lumière de ceci que l'on peut considérer le romantisme artistique, par exemple, comme mode d'être-au-temps en rupture avec le temps qui lui précède. Le poète, l'artiste romantique fait le dévoilement du temps dans le mouvement même qui le circonscrit à la misère de la circonstance. Baudelaire, comme on l'a vu, en est un vibrant exemple.

Le temps historique collectif issu des révolutions des Temps modernes a été présenté comme un temps incertain, confus. Malgré tout, une typologie des discours a fait éclore un certain nombre d'éléments spécifiques à cette redéfinition de l'ordre du temps, notamment le

¹⁶⁶ Vernant, Jean-Pierre, *L'homme grec*, Paris : Seuil, 2000, p.216.

¹⁶⁷ Cullmann, Oscar, *Christ et le temps : temps et histoire dans le christianisme primitif*, Paris : Delachaux et Niestlé, p.37.

principe d'accélération de l'histoire. Mouvement qui trouve toujours une forte résonance dans les discours contemporains. Le sentiment d'accélération du rythme temporel est généralement présenté conjointement à l'avènement de la « conscience historique », qui embrasse un autre temps de la modernité – ou de l'après-modernité? Tout comme le déchiffrement de l'histoire, sa pratique, la conscience historique est, par essence, tournée vers le futur. Ce basculement de l'axe temporel exprime à maints égards un renversement extraordinaire des logiques et une manière tout à fait nouvelle d'envisager l'organisation du politique. Le sujet du roi est devenu sujet politique, c'est-à-dire sujet capable de faire l'histoire. L'ouverture de la dimension historique inaugure ainsi une nouvelle temporalisation de l'expérience sociale et c'est « dans cette capacité à fabriquer de la perpétuité politique avec de la nouveauté sociale »¹⁶⁸ que réside la clé de l'historicité, selon Gauchet. C'est sans doute aussi ce qui a formé l'extrême dynamisme de la modernité que nous continuons toujours de porter.

Essai 3

Est-ce la maîtrise du temps par l'histoire qui a entraîné sa fuite, sa certitude? Est-ce que c'est cela qui va contribuer à ériger une dimension extérieure au temps? Questions préliminaires qui ont servi à réfléchir sur les moments de l'histoire que nous vivons. Un certain nombre de discours contemporains situent notre ère dans un rapport présentiste au temps. Un enfermement dans le présent, ou du moins un amenuisement du surplomb temporel, qui engendre plusieurs débats de nature politique aujourd'hui. La thèse du présentisme postule l'idée d'une compression du temps qui semble être en étroite relation avec la rationalisation générale de ses structures. Les répercussions sont multiples, nous n'avons qu'à penser au temps de travail et à son corollaire du temps libre, aussi synonyme de temps de loisir. Suivant un même raisonnement, le présentisme permet de penser le temps d'aujourd'hui, qui semble toujours aller en s'accéléralant, dans un flux d'actualisation irrévocable. Le temps réel est en ce sens un bon indicateur du temps du régime présentiste. « Le monde n'est donc rattaché à rien d'autre que lui-même, il se réduit à son flux et n'a pour

¹⁶⁸ Gauchet, Marcel, *Le désenchantement du monde*, Paris : Gallimard, 2005, p.370-371.

nécessité que de se dérouler aussi longtemps que ce déroulement se déroulera.»¹⁶⁹ C'est pourquoi le temps commun aujourd'hui semble extrêmement litigieux. On parle davantage des temps sociaux, au pluriel. La multiplicité des temps sociaux laisse ainsi sous-entendre une dynamique d'opposition entre temps individuel et temps collectif, d'où l'étreinte sociale qui ne vit qu'au rythme du changement et de l'adaptation. Il semble y avoir un temps pour chaque chose, un temps pour chaque individu. C'est la crise du commun qui est en jeu aujourd'hui parce qu'il n'y a précisément plus de temps commun. Crise du commun, crise du politique?

Deux choses restent à préciser pour justifier ce grand détour par l'histoire. Deux questions pour cerner le rapport au temps de la société actuelle. Lors de notre premier essai, nous avons parlé de la reconnaissance par le temps chez les Grecs : le « temps réel » ne marque-t-il pas la fin de cette reconnaissance? Lors de notre deuxième essai, nous avons situé la perspective historique des Temps modernes dans un mouvement global de liberté : qu'arrive-t-il de cette liberté avec le « temps réel »? La société de communication menace-t-elle la liberté, alors qu'elle prétend l'accomplir?

Les questions envisagées dans cette recherche restent donc posées et il faudrait davantage qu'un essai pour combler les interstices laissés par notre rédaction. Rappelons en terminant que ce sont les problèmes du temps et de la certitude ontologique de la réalité du temps, son objectivation symbolique, comme l'entend Lalonde, qui soutient la thèse générale de cette étude. C'est donc en fonction des structures du temps et de leurs évolutions historiques que l'étude de la communication nous a servi à penser l'état du monde actuel.

¹⁶⁹ Dollé, Jean-Paul, *Le territoire du rien. Ou la contre-révolution patrimonialiste*, Paris : Lignes, 2005, p.53.